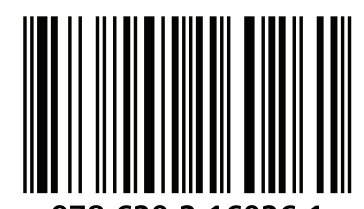
Los Otros Modos de creer y celebrar: Una mirada antropológica

El análisis de los fenómenos religiosos populares implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo. En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. El mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible de acuerdo al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado. Este libro trata de dar cuenta descriptiva de estos fenómenos y un intento de explicación teórica desde la antropología en apertura y diálogo con otras disciplinas que ayuden a entender estos complejos fenómenos socio-religiosos.

Lic. en filosofía y en Ciencias Religiosas. Maestro y Doctor en Historia y Etnohistoria. Prof. en Filosofía y Teología en la Un. Intercontinental y en la Un. Católica Lumen Gentium. Director del posgrado en filosofía en la UIC. Dir. académico de la revista Intersticios y Presidente del Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular.


978-620-2-16026-1

editorial académica española

Los Otros Modos de creer y celebrar

Gómez Arzapalo Dorantes





Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Los Otros Modos de creer y celebrar: Una mirada antropológica

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Los Otros Modos de creer y celebrar: Una mirada antropológica

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

Los Otros Modos de creer y celebrar: Una mirada antropológica

Editorial Académica Española

Cover image: www.ingimage.com

Publisher:
Editorial Académica Española
is a trademark of
International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group
17 Meldrum Street, Beau Bassin 71504, Mauritius

Printed at: see last page
ISBN: 978-620-2-16026-1

Los *Otros Modos* de creer y celebrar: Una mirada antropológica a la Religiosidad Popular

---

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes

INTRODUCCIÓN
(Itinerario de un encuentro fascinante con *otros modos de creer*)

La primera aproximación que tuve con la Religiosidad Popular (de manera consciente) fue en el pueblo de Xalatlaco, México a mediados de 1996. En aquellos momentos poco me interesaba de este lugar más allá de un agradable clima fresco y hermosos paisajes de cerros cubiertos de bosque de pino, coronados la mayor parte del año con un cielo azul intenso que contrasta bellamente con las nubes blancas. Tuve la oportunidad de vivir un año completo en el pueblo vecino de Santiago Tilapa, con una familia que me brindó hospedaje, pues era seminarista. Cada día las tres comidas nos las proporcionaban diferentes familias, en principio solamente de Tilapa, pero poco a poco al ir entablando amistad y simpatía con ciertas familias nucleares, el círculo empezó a ampliarse con sus familias extensas, fue entonces que conocí los pueblos vecinos de La Magdalena y Xalatlaco.

Mi primer encuentro no fue, pues, imparcial. Estaba allí representando una Iglesia y con un encargo específico dentro de su organización, a saber: ayudar al párroco y al vicario "en lo que se pueda" según me fue expresado con ambigüedad por mi entonces superior. Esta ambigüedad se fue disolviendo poco a poco, me correspondía atender bendiciones, velorios, enfermos, entierros de niños, celebraciones litúrgicas en las fábricas y en las rancherías más alejadas, es decir, todo lo que el párroco y su vicario no podían o no querían hacer. Debido a esas celebraciones en las rancherías, no tardé en encontrarme con las fiestas de santos y fue un

encuentro con algo completamente desconocido para mí. La inquietud que nació en esas fiestas pequeñas de las rancherías se incrementó en grado superlativo al ir teniendo contacto, poco a poco durante el año, con las fiestas desbordantes y gigantescas de los santos en los barrios de Xalatlaco. La única explicación válida para mí en ese momento era considerarlas como deformaciones locales provenientes de la verdadera liturgia católica, como decía frecuentemente el párroco con tono despectivo y exasperado: "estos indios y sus cosas…", seguido de un gruñido y un azotón de puerta. Unos años después, fui enviado a la misión de Corea, donde el pasmo por el otro y el arrebato que provocaba en mí, terminó por definir mi vocación a la antropología, por lo que abandoné la carrera sacerdotal y regresé a México donde inicié mis estudios de maestría y doctorado en la ENAH en la línea de investigación de la Dra. Johanna Broda, mis ojos volvieron nuevamente a Xalatlaco, en una aproximación que buscaba respuestas mucho más satisfactorias que decir "así son estos indios y sus cosas".

Durante esta segunda estadía en el mencionado pueblo, me topé con la peregrinación de Tilapa (pueblo vecino de Xalatlaco de origen otomí) a Chalma, que pasa por Xalatlaco, portando la imagen del divino Salvador, o nuestro padre Jesús, que sostienen es hermano del Cristo de Chalma y lo llevan a ver a su hermano el 23 de abril. Esta peregrinación de los tilapenses pasa por Xalatlaco y debe parar a saludar a la Virgen de la Asunción en la parroquia y a San Juan en el barrio del mismo nombre. Los regidores de la parroquia y los mayordomos de San Juan tienen entonces obligaciones específicas para con la peregrinación, tal como

organizar los preparativos para la recepción, y tener disponible comida y bebida para la gente.

Aunque hay otras muchas peregrinaciones a Chalma que pasan por Xalatlaco, los mayordomos de este pueblo no tienen obligación alguna para con ellos fuera de la hospitalidad indispensable (dejarlos usar los sanitarios de las casas y dar agua).

Este hecho resulta muy significativo, pues aunque es evidente y son bastante claras las relaciones que los mayordomos tienen *ad intra* de la comunidad, aparecen también bajo ciertas circunstancias especiales, obligaciones *ad extra*, es decir, fuera de los habitantes del pueblo, para con otra comunidad que los visita. Obviamente estas obligaciones hacia el exterior son recíprocas, es decir, los tilapenses pasan con su santo y son atendidos por los regidores de la Asunción y los mayordomos de San Juan, pero también es cierto que éstas mayordomías son tratadas con especial cuidado cuando asisten a la fiesta del Santo Santiago en Tilapa.

Al realizar el recorrido por Chalma y sus alrededores, llegué a Ocuilan, Estado de México, cuyo Cristo del Calvario sostienen es el mismo que el de Mazatepec, Morelos. La fiesta de este Cristo es el quinto viernes de cuaresma (fecha en la que Bonfil Batalla registra la fiesta del Señor de Mazatepec, Morelos[1]). Al registrar la fiesta del Cristo del Calvario en Ocuilan el quinto viernes de cuaresma, me resultaron muy interesantes tres puntos:

1.) La relación con otros pueblos en un contexto de fiestas más amplio que abarca desde el miércoles de ceniza, hasta la semana santa.

---

[1] *Cfr.*Batalla, Bonfil, *Introducción al Ciclo de Ferias de Cuaresma en la región de Cuautla*. 1971.

2.) La referencia a Chalma como el legar donde se debe iniciar el ciclo, al menos desde la perspectiva de Ocuilan, pues ellos asisten el miércoles de ceniza a Chalma, no sólo en visita esporádica dependiente de la iniciativa particular, sino como un grupo encabezado por los mayordomos del Cristo del Calvario y del Santo Santiago (la parroquia). Ellos dicen que allí "inician las fiestas" y por eso deben ir, pues la suya está en ese período de cuaresma donde se enmarca la suya.

3.) Las "demandas", las cuales consisten en la visita, los días de la fiesta (dura prácticamente una semana, hasta el viernes siguiente, donde le corresponde a otro pueblo su fiesta), de las imágenes del Cristo del Calvario que han salido del pueblo a otras comunidades, donde son atendidas por encargados locales cuya obligación es asistir los días de la fiesta cargando la imagen desde su lugar hasta Ocuilan, para que los cristos "oigan misa juntos", disfruten la fiesta, les toquen las mañanitas decenas de veces en esa semana, con banda, mariachi, música norteña o tocadiscos, de acuerdo a la capacidad económica de los devotos agradecidos. Estos encargados deben llevar la alcancía para entregarla solemnemente en la iglesia a los mayordomos del Cristo del Calvario de Ocuilan y son especialmente agasajados por éstos últimos mientras dure su estancia en Ocuilan. Las demandas registradas en el 2005 provenían de:

Ixtapan de la Sal, Santiago Tianguistenco, San Pedro Atlapulco y San Bartolo del Progreso[2], todos en el Estado de México.

Al verme involucrado, por los mismos datos que recababa, en lo que Bonfil Batalla llamó “ciclo de ferias de cuaresma”[3]. Al ser mi primera aproximación a esta región (en lo que a la parte de Morelos corresponde) lo tomé como guía y empecé a recorrer algunos de los lugares que este autor registró en su momento, y lo que pude encontrar es una constante e intrincada relación entre poblaciones auspiciada por las fiestas de los santos, los cuales en ocasiones –como en Mazatepec y Ocuilan- sostienen que son los mismos, aunque el Cristo del Calvario es de bulto y fechado en 1537, mientras que el de Mazatepec es pintado sobre la roca plana y fechada la “aparición” el 14 de septiembre de 1826. Lo único que los hace muy semejantes es su tono marcadamente oscuro. En otras ocasiones, como en Amayucan, Morelos y Tepalcingo, Morelos, sostienen que sus cristos son “gemelos”. Otros, como Altatlahucan, Morelos, veneran el mismo Cristo que en el santuario de Tepalcingo, sin figurarse parentescos, lo “importaron” tal cual, siendo su fiesta mucho más importante que la del santo patrono San Marcos. Amecameca, en el Estado de México, tiene su Señor del Sacromonte, y entra al ciclo de ferias de cuaresma,

---

[2] Esta comunidad está hoy integrada como una colonia más de Toluca, Estado de México. Según me refirió el mayordomo que encabezaba un pequeño grupo de 7 personas, antes, hace unos 10 años, todo el pueblo hacía la procesión el viernes, porque se dedicaban a la agricultura, pero ahora son obreros, y como debe hacerse la procesión en viernes, ya nada más la hacen él y su familia, y el sábado llegan los demás vecinos, porque ese día pueden por el trabajo. Esta persona lleva 21 años encargado de la imagen, la alcancía y la demanda.

[3] *Cfr*. Bonfil Batalla, *Op. Cit.*

correspondiéndole la suya el primer viernes de cuaresma, pero con celebraciones especiales al Señor del Sacromonte el miércoles de ceniza. Lo interesante es que los mayordomos del Sacromonte, van a Chalma un miércoles antes del miércoles de ceniza a prepararse para su celebración y regresan caminando previendo el tiempo para llegar a tiempo para ultimar detalles y celebrar el Carnaval el miércoles de ceniza en honor del Señor del Sacromonte, lo cual repite lo que más arriba señalé en el caso de Ocuilan, Chalma se convierte en un referente de inicio para el ciclo. Y aún hay más acerca de Amecameca, ahora en relación a Tepalcingo, pues ésta última comunidad, en la iglesia de San Martín, tienen una imagen del Señor del sacromonte y cuenta con una mayordomía. El lunes santo, estos mayordomos de Tepalcingo llevan la imagen del Señor del Sacromonte a Amecameca, donde son recibidos por los mayordomos del Sacromonte de Amecameca. Allí dejan la imagen y regresan a Tepalcingo. Semanas más tarde, en junio, los mayordomos del Señor del Sacromonte de Amecameca van a Tepalcingo a regresar la imagen del Señor del Sacromonte que los de Tepalcingo habían llevado en la semana santa.

Antes de dejar de lado al Señor del Sacromonte, cabe mencionar que Milpa Alta tiene su Señor del Sacromonte con su mayordomía y que asisten anualmente a Amecameca. Pero sigamos con Tepalcingo, a esta población le corresponde el tercer viernes de cuaresma, y la portada de la iglesia, cada año, es puesta por una delegación proveniente de Iztapalapa, en el D.F., que son parte de los organizadores del vía crucis que se lleva a cabo cada año en esta delegación capitalina.

Pasemos ahora a Tlayacapan y Tepoztlán, en Morelos con la Virgen del Tránsito. Según refieren los habitantes de Tlayacapan, la Virgen del Tránsito estaba antes en Tepoztlán, y como en Tlayacapan había buenos restauradores de imágenes, la llevaron allá para que fuera remozada, cuando estuvo lista los de Tlayacapan avisaron a los de Tepoztlán para que fueran a recogerla, pero la imagen se puso tan pesada que no la pudieron mover y allí se quedó, en Tlayacapan. A este pueblo le corresponde el cuarto viernes, y en esa fecha se organiza una peregrinación especial de Tepoztlán a Tlayacapan a la iglesia de la Virgen del Tránsito, la cual, cuenta con mayordomía tanto en Tepoztlán como en Tlayacapan, y también –aunque más aislada- en Milpa Alta, los cuales también peregrinan a la Virgen del Tránsito de Tlayacapan el cuarto viernes de cuaresma.

Después de haber presentado someramente estos datos de campo, resulta evidente la existencia de una complicada red de interrelaciones entre pueblos de una misma región, cercanos y lejanos, auspiciados en la figura de los santos y sus parentescos, en algunos casos, o sus decisiones, en otros, como la Virgen del Tránsito que se quiso quedar en ese lugar y hermanó a dos poblaciones, etc.

Pareciera como si la iconografía de las imágenes religiosas impuestas por los evangelizadores en contextos indígenas, hubiera sido leída desde otros parámetros culturales, dando lugar a una interpretación india de dichas imágenes. Una interpretación que resultó más acorde a su propia visión del entorno, tanto natural como sobrenatural, la sociedad humana y la organización social que los sustenta.

Es por esto que el problema que aquí se plantea, incluye la pregunta acerca de cómo interpretaron estos pueblos campesinos de ascendencia indígena, desde su cosmovisión, las imágenes religiosas cristianas insertadas en su espacio. Es decir, desde su propia perspectiva interpretativa de lo sobrenatural y su relación con lo humano, ¿qué roles le fueron asignados a las imágenes dentro de la vida del pueblo?, ¿cómo eligieron, de entre todo el repertorio traído por los primeros evangelizadores europeos, a los santos más importantes desde el punto de vista indígena?, ¿qué jerarquía establecen entre ellos?, ¿qué relación tienen con las fuerzas de la naturaleza y otros seres sobrenaturales de tradición mesoamericana, como los aires, la lluvia, el dueño del monte, etc.? Todas estas preguntas y las demás que surjan siguiendo esta línea, no pueden entenderse como un dato aislado del contexto social.

Así pues, la hipótesis de la que partimos es la siguiente: las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena de Morelos fueron reinterpretadas de acuerdo a la cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron, alejándose considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptados como entidades sobrenaturales cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter igualmente sobrenatural que definitivamente no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana. Dicha adaptación o reformulación de los santos, no opera exclusivamente a nivel de un pueblo en particular, sino que es una constante en un conglomerado de numerosos pueblos que se engarzan en una

región, auspiciando –en cierta medida- sus relaciones sociales en la figura de los santos y las amistades y parentescos que éstos tienen entre sí, así pues la línea conductora de la presente investigación será la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular.

El concepto de religiosidad popular, en muchos casos, se presta a subestimación, pues se le toma como una especie de catolicismo "de segunda", practicado por las masas ignorantes, frente a un catolicismo original, preservado por una élite exclusiva y excluyente, que preserva su pureza, la cual es el clero. De esto, se desprende la concepción de la existencia de un catolicismo correcto, y uno desviado o desvirtuado por impurezas de prácticas medio paganas, que es –en ciertos puntos y bajo ciertas circunstancias- tolerado por el clero.

Sin embargo, desde el análisis antropológico, se hace evidente que en el problema de la religiosidad popular subyace una relación de poderes que se enfrascan en una lucha constante, lo cual no implica en modo alguno la ruptura total de las partes enfrascadas, pues a la par de ese conflicto se dan negociaciones, consensos y acomodos continuos entre la iglesia oficial y los actores de la religiosidad popular.

El sustrato teórico que posibilita el planteamiento de esta tesis, es el concepto de religiosidad popular, entendido desde las reflexiones originadas en la antropología, las cuales tratan de rescatar el proceso de la religiosidad popular desde la lógica interna de las comunidades que la sustentan, y no verla como un desprendimiento de la religión oficial, cuyos orígenes serían la

ignorancia y "mala copia" local de una organización cultual sistematizada en la religión hegemónica.

Desde las ciencias sociales, hay un interés enorme por entender, comprender y profundizar en estas expresiones religiosas populares, valorándolas como expresiones de identidad, cobijo y pertenencia social en contextos culturales muy castigados históricamente y relegados al desprecio, nulificación y abajamiento. Al mismo tiempo, también desde la labor pastoral de la iglesia, hay un genuino y sincero interés por valorar y compenetrarse en estas expresiones religiosas, tal vez no de todos los sectores y tendencias, pero es un sentir que crece entre muchos pastores interpelados por un ámbito social general de apertura y pluralidad.

En todo sentido, el diálogo abierto entre las disciplinas sociales y los agentes eclesiásticos que buscan insertarse en este mundo, con todas las consecuencias que ello implica, puede redituar en una comprensión del otro desde su otredad, contribuyendo a relaciones interculturales no violentas, retroalimentadoras y compenetradoras de sentido, especialmente el sentido de lo sagrado y sus consecuencias en las relaciones sociales y con el entorno natural.

Así pues, desde la antropología, la etnografía, la historia, la etnohistoria, la psicología social, la sociología, la filosofía, la teología, la pastoral, el urbanismo, etc, subyace un sugerente ángulo de interpretación en derredor de los abigarrados procesos socio-culturales implícitos en las manifestaciones religiosas populares. No pretendemos la reducción de problemas tan amplios, extensos y complicados a una sola respuesta desde la parcialidad de una interpretación. Antes bien, queremos resaltar su compleja constitución social y las numerosas posibilidades de análisis desde

un horizonte abierto y plural, pues al ser conscientes de la dignidad inherente al ámbito de lo sagrado, aún cifrado desde *otras* coordenadas culturales, queremos mantener esta calidad de apertura frente a la tremenda diversidad, siempre dinámica, de formas concretas de relación con la Trascendencia y el Misterio.

Se trata de fenómenos religiosos suscitados en contextos pluriculturales donde el cristianismo ha sido asimilado –culturalmente hablando- para pasar a ser –de una oferta exógena- a un elemento cultural endógeno. En el desarrollo de estos procesos en medio de contextos culturales indígenas, se han gestado numerosos procesos de resemantización cultural, hibridación y “traducción” local de la religión cristiana, en procesos socio-culturales de larga duración gestados desde la coexistencia –pacífica u hostil- del cristianismo oficial institucionalizado y la creatividad indígena que selectivamente ha discernido elementos cristianos fusionándolos con elementos religiosos procedentes de su tradición religiosa ancestral mesoamericana, dando por resultado una fusión –novedosa como producto cultural- que se nutre de ambas raíces, y que con el tiempo, pareciera que las procedencias acaban por borrarse en la penumbra del tiempo, para sobrevivir esta versión de cristianismo agrícola consagrado en el hoy como la verdadera forma “que siempre ha sido”, “que es el costumbre”, y es “como debe ser”.

Estos procesos integradores de elementos culturales provenientes de diferentes matrices, no es privativo de la época colonial. Es un proceso perenne y por ello vemos aún hoy en día sus efectos en medio de los grandes centros urbanos, posmodernos y globalizados.

Efectivamente, en el desarrollo de estos procesos sociales en contextos pluriculturales asimétricos como lo es México, los encuentros y desencuentros están a la orden del día, y los juegos de poder, dinámicas de imposición y resistencia y luchas por el control de los tiempos y espacios sagrados, también serán cotidianos en una lucha constante donde conviene entender el problema como un problema intercultural, es decir, donde los distintos actores en conflicto comparten símbolos que se leen de manera muy diferente dependiendo de la cultura a la que se adscribe el sujeto religioso en pugna.

En este sentido, la identidad está en la base de estos fenómenos religiosos populares, no sólo como catalizador de grupos, sino como referente extramundano de legitimidad social frente a vecinos, aliados y rivales. Además, la compleja y muy dinámica organización social en derredor de los cultos populares, crea en estas prácticas religiosas un motor de identidad que congrega, conjunta, hermana y a la vez distingue de “los otros”.

En este sentido, reconocer la diferencia cultural del interlocutor sería un primer paso hacia un diálogo intercultural e interreligioso que resulte provechoso en la convivencia social que *de facto* ya se da desde hace mucho tiempo. De hecho, las prácticas religiosas populares en México tradicional me parece que pueden con toda justicia ser reconocidas como un patrimonio cultural compartido entre la iglesia católica y los diferentes actores populares. Tal vez el conflicto de la institución eclesiástica con las manifestaciones religiosas populares sea un conflicto operativo entre el ejercicio de inculturación eclesiástico en un contexto específico y las negociaciones propias de la cultura receptora que se resiste a

desaparecer como entidad cultural única y diferenciada en aras de ser “lo mismo” e “igual” en la universalidad de la iglesia global.

Me referí al inicio de esta introducción a mi fase formativa, semillero de interacción académica que una vez terminada, empezó a dar sus frutos en la acción colegiada, cuyo más grande fruto es *El Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular “Alonso Manuel Escalante”*, el cual nació oficialmente el 31 de octubre de 2014 en el evento de presentación de esta instancia académica en el Auditorio Fray Bartolomé de Las Casas, en la Universidad Intercontinental.

Sin embargo, como todo nacimiento, fue culmen de un largo proceso de gestación donde las redes interpersonales e interinstitucionales jugaron un papel decisivo para configurar este Observatorio como lo que es: una instancia académica colegiada que respeta la proveniencia doctrinal, disciplinar e institucional de cada miembro, convirtiéndose en espacio de interacción de los congregados por un tema común, a saber, la religiosidad popular y problemas socio-culturales implícitos en ella. La fecha de fundación fue escogida a propósito dada su cercanía con la fiesta de muertos en México, una de las principales fiestas populares de presencia ominabarcante en nuestro país. Los miembros fundadores ya formábamos un grupo más o menos constante de participación académica en distintos foros desde hacía varios años. Dos vetas nos constituyeron fuertemente en este sentido:

1.) Los colegas antropólogos, etnólogos y etnohistoriadores que convivimos desde nuestra formación de posgrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, bajo la tutela de la Dra. Johanna Broda en su seminario: “Organización

Social y Cosmovisiones Prehispánicas". Desde esta veta nutrimos la reflexión con trabajos preferentemente enfocados en el mundo indígena mexicano y guatemalteco, con análisis teóricos que daban cuenta de nuestro trabajo de campo en comunidades indígenas, o bien, de ascendencia indígena. En este sentido vida rural en medio de cosmovisiones agrícolas. El fruto colegiado de esta interacción se condensa en los volúmenes colectivos que conforman una tetralogía publicada en México por Artificio Editores[4].

2.) La otra veta, fue el trabajo colegiado en la Universidad Católica *Lumen Gentium*, específicamente en la Maestría de Pastoral Urbana, que en numerosas ocasiones nos reunió por eventos, clases, exámenes profesionales; o bien, por proyectos de investigación. Desde esta veta, el enfoque fue orientado hacia los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos. Los resultados de estos encuentros están también publicados en México en la editorial San Pablo[5].

---

[4] Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores. 2013; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo D., y Alicia María Juárez Becerril, (Coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores. 2014; Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores. 2015; María Elena Padrón Herrera y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores. 2015.

[5] Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano y Cruz (comps.), *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo. 2014; Serrano Sánchez, Jesús Antonio (Coord.), *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*, México, Editorial San Pablo. 2014; Margit Eckholt y Stefan Silber (Coords.), *Vivir la fe en la Ciudad Hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, 2 tomos, México, Editorial San Pablo. 2014.

Así, poco a poco en la interacción colegiada, los temas rurales y urbanos han sido tratados en el esfuerzo analítico de discernir las diferencias entre ambas realidades contextuales, pero también lanzando sugerencias iluminadoras desde los métodos aplicados desde uno u otro lado. Teóricamente, este Observatorio reconoce que el análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo. Partiendo de lo anterior, este Observatorio pretende vigorizar las vías de intercomunicación entre la docencia y vida académica, con la actividad pastoral, en contextos marginales donde se requiere una reflexión profunda acerca de las posibilidades de acción y consecuencias sociales de la intervención pastoral, con miras a ganar en profundidad de entendimiento de la alteridad, su respeto y posibilidades no violentas de contacto intercultural e interreligioso. En todo sentido, estas pretensiones coadyuvarán a un óptimo desarrollo de la misión *ad gentes*, que en décadas recientes, ha venido integrando cada vez más, los soportes teóricos provistos por las Ciencias Sociales, como eficientes auxiliares en la prosecución de sus fines propios.

I. Contextualización histórica: De Dioses perseguidos a Santos sospechosos. Procesos de reformulación simbólica en la religiosidad popular indígena mexicana

En las comunidades de ascendencia indígena en México, el papel que se considera que juegan los santos en la vida social, es algo digno de ser considerado desde la antropología y la filosofía, respetando la interpretación autóctona que, en las diferentes variantes locales, preserva un rico bagaje cultural e histórico que ha sido tradicionalmente despreciado tanto por la historia oficial del estado, como por la parte hegemónica eclesiástica. Estos entes numinosos son considerados como personajes vivos y presentes en los pueblos, como entidades sagradas, que si bien nominal e iconográficamente proceden de la religión católica, desde la observación etnográfica se evidencia una concepción de lo divino culturalmente diferente a la tradición cristiana "occidental".

La divinidad se integra –en estos contextos culturales- a una red de intercambio y reciprocidad entre lo natural, lo humano y lo divino, a imagen y semejanza de las existentes en la sociedad humana. Los santos, así, se convierten en personajes divinos encarnados en sus cuerpos de madera, pasta o resina, con voluntad propia y poderes específicos que legitiman –mediante sus apariciones milagrosas, presencia, parentescos y decisiones- la identidad, el territorio y las relaciones interpueblerinas de una región.

El sistema religioso que operaba en las distintas culturas mesoamericanas en época prehispánica fue paulatinamente

desmembrado una vez consumada la conquista, pero la actividad agrícola –básica en época prehispánica- continuaba siéndolo en la Colonia. A ese nivel, de cultura agrícola, los rituales propiciatorios y –en general- de todo el ciclo de cultivo, siguieron practicándose, aunque con obvias modificaciones. Los aires, la lluvia, el cerro, el maíz mismo, siguieron tratándose como un Tú y no como materia despersonalizada, pero ya no estaban solos como entidades numinosas, sino que las comunidades fueron integrando a ciertos santos católicos, que por su iconografía o sus atributos, fueron –y siguen siendo- considerados útiles en el proceso productivo agrícola, de acuerdo con su cosmovisión. La Cruz, Dios Padre, la Virgen, etc., son de igual forma refuncionalizados y se integran a este complejo cosmovisional indígena no como foráneos, sino como autóctonos.

1.1. Etnocentrismo e intolerancia religiosa en la España del s. XVI

No podemos obviar las características históricas propias que experimentaba España al momento de la Conquista de América. Acababa de darse la unificación de los reinos de Castilla y Aragón, lo cual consolidó el imperio español, a la vez que asentó su indiscutible supremacía en Europa como poder político-militar, a la vez que como baluarte de la Cristiandad. Al unificarse estos reinos, se da por terminado un largo período de ocupación musulmana de la península ibérica, por lo que –por vía natural- se expulsa a los musulmanes del territorio español, y de pasada, a los judíos, lo cual, por el lado económico significó una apuesta por el feudalismo, al deshacerse de los grupos sociales que iniciaban una incipiente

actividad de corte capitalista, lo cual permitió en el ámbito ideológico prolongar por décadas, los valores y estructuras mentales del medioevo; por el lado político, se dio una sobrevaloración de la Monarquía y los títulos nobiliarios; y por el lado religioso implicó necesariamente el avivamiento de un fervor religioso intolerante que veía en el cristianismo la única posibilidad de religión.

Además, no podemos dejar pasar desapercibido el pasmo y asombro que generó el descubrimiento de América en la imaginación de aquellos hombres, los nuevos territorios fueron inmediatamente relacionados con lo hasta entonces conocido, ni siquiera cupo la posibilidad de que se tratara de algo completamente nuevo. Los relatos de los cronistas están llenos de referencias acerca de los posibles orígenes de las culturas mesoamericanas y andinas, que si provenían de los moros, o eran una de las tribus perdidas de Israel, o venían desde la estirpe de Caín. Lo cierto es que las culturas que se han desarrollado desde hace siglos en lo que hoy se conoce como el continente americano, han sido muy frecuentemente observadas e interpretadas desde otras lógicas culturales, quedando generalmente confinadas a lo que el extraño diga que son. El término: *cuarto mundo*, al que recurre Brotherston al intitular su libro, ilustra claramente esa tendencia[6]. América viene a insertarse como un mundo más en los ya entonces conocidos, recordando los planisferios del s. XV previos al descubrimiento, donde se presentaban tres mundos: Europa, Asia y África. En este sentido América viene a ser el cuarto mundo en ese diseño preexistente y adquiere un lugar en un plan

---

[6] *Cfr.* Gordon Brotherston, *La América Indígena en su Literatura: Los Libros del Cuarto Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

ya diseñado, y una caracterización no emanada de su propia voz, sino desde comparaciones con otra cosa que no es ella misma.

Baste recordar en este sentido, la justificación para el sometimiento indígena a través de los conocidos métodos de la labor evangelizadora: requerimiento, guerra de pacificación, repartimiento y encomienda, hagamos este recordatorio a través de las palabras de Don Vasco de Quiroga:

> De este modo han sido verdaderos reyes y príncipes aquellos que de Pedro recibieron sus cetros. Si acaso alguno tomó el reino prescindiendo de Pedro, ha sido usurpador, pirata y ladrón; pues no entró con orden al redil por la verdadera puerta, sino por camino vergonzoso y a la manera del lobo. […] Éste es el orden de las cosas; ésta es la jerarquía correcta, suprema ley de quien habla con voz de trueno: que en cualquier parte el inferior esté sujeto a su superior y quien contraviene o resiste el poder desagrada a quien puso Dios, orden supremo.[…]
>
> Porque si la desorden y vida salvaje y tiranía de aquestos naturales se mandase por su Majestad ordenar conforme a lo contenido en mi parecer particular sobre la discreción, ellos no serían en ello agraviados, aunque reyes y señores legítimos y naturales fuesen, antes los muy bien librados y los que más en ello ganarían; y no sería quitarles, sino ponerles y conmutarles, ordenada la cosa, en muy mejor y más utilidad y provecho y al de todos. Ni se les haría agravio alguno[…]
>
> Y así se podría cumplir con los que dicen que no se les pueden quitar sus derechos, dominios y jurisdicciones, pues que, haciéndose conforme a mi parecer, o a otro semejante, no era quitárselo, sino ordenárselo, dárselo y confirmárselo, y trocárselo y conmutárselo todo en muy mejor, sin comparación, lo cual todo, sin que nadie discrepe, tienen por lícito, justo, santo, y honesto; y que no sólo se puede, pero aun se debe de obligación, y así podría cesar todo escrúpulo y darse la concordia con justa y buena paz y sosiego, reposo y abundancia de todo y con gran sobra para la sustentación de españoles, conquistadores y pobladores, y con gran

> perpetuidad y conservación, y buena y general conversión para toda la tierra y naturales de ella.[7]

Queda claro que los indígenas, desde el primer momento fueron considerados como menores de edad, y por ende, con necesidad de tutoría por parte de los españoles. Toda posible referencia a sus diferencias valoradas desde una óptica descentrada de la cosmovisión española, no era posible dadas las perspectivas de la época. Así pues, toda diferencia fue vista como defecto, y cualquier intencionalidad indígena de preservar sus parámetros culturales, se consideró como abierta rebeldía y franca estupidez. En este sentido son de muy triste memoria las referencias que algunos frailes hicieron a sus superiores tratando de convencerlos de la condición casi inhumana de los naturales de estas nuevas tierras, como lo escrito por fray Tomás Ortiz en 1524 en una carta titulada "Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades":

> Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos […] son bestiales en los vicios; ninguna obediencia y cortesía tienen mozos a viejos ni hijos a padres; no son capaces de doctrina ni de castigo […] inmicísimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos, y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden; […] son cobardes como liebres, sucios como puercos […] no tienen arte ni maña de hombres; cuando se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dicen que son aquellas cosas para Castilla, y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres ni dioses; son sin barbas y si a

[7] Vasco de Quiroga, "Información en Derecho", en *La Utopía en América,* DASTIN: 69-236, Madrid, 2003, pp. 113, 116 y 117.

> algunos les nacen, se las arrancan […] hasta los diez o doce años parecen que han de salir con alguna crianza o virtud; de allí en adelante se tornan como brutos animales. En fin, digo que nunca crió Dios gente tan cocida en vicios y bestialidades, sin mezcla de bondad o policía. Juzguen agora las gentes para qué puede su cepa de tan malas mañas y artes.[8]

Otra carta fechada en 1537, de Fray Juan de Quevedo, pone en tela de juicio la actividad evangelizadora en sí misma, pues desde su perspectiva, los indígenas apenas y alcanzaban un *status* rayando en el mínimo de lo que se requeriría para ser considerado humano:

> Soy de sentir que los indios han nacido para la esclavitud y sólo en ella los podremos hacer buenos. No nos lisoonjemos; es preciso renunciar sin remedio a la conquista de las Indias y a los provechos del Nuevo Mundo si se les deja a los indios bárbaros una libertad que nos sería funesta. Si en algún tiempo, merecieron algunos pueblos ser tratados con dureza, es en el presente, los indios más semejantes a bestias feroces que a criaturas racionales […] ¿Qué pierde la religión con tales sujetos? Se pretende hacerlos cristianos casi no siendo hombres, sostengo que la esclavitud es el medio más eficaz, y añado que es el único que se puede emplear. Sin esta diligencia, en vano se trabajaría en reducirlos a la vida racional de hombres y jamás se lograría hacerlos buenos cristianos.[9]

Así pues, baste con estas aproximaciones documentales, para refrescar nuestra memoria acerca del convulsionado contexto donde se enmarca el inicio de la satanización de las religiones

---

[8] Fernando Mires, E*n Nombre de la Cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*. San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1989, pp. 49-50.

[9] *Ibidem*, pp. 51-52.

precolombinas, y llamo la atención del lector –y de hecho es la intencionalidad última de este artículo- acerca del proceso que de forma dinámica, creativa y selectiva, se despertó en las culturas indígenas sojuzgadas que de forma protagónica –a despecho del discurso histórico oficial- idearon estrategias sociales y discriminaron entre los elementos impuestos, para llegar a una síntesis operante a nivel local que por un lado engarzaba con la instancia de la nueva oficialidad (religión católica) y por el otro posibilitó la pervivencia y continuidad de prácticas rituales imprescindibles para preservar y reproducir su cosmovisión ancestral.

1.2. Religión de demonios

Después del recorrido que hemos realizado en las líneas precedentes, queda claro que las expresiones religiosas profesadas por las diferentes culturas indígenas prehispánicas, fue interpretada por los frailes evangelizadores en la época de la Conquista, como "cosa demoniaca". Motolinía se expresaba en los siguientes términos: "En cada pueblo tenían un ídolo o demonio, a el cual principalmente como su abogado tenían y llamaban, y a éste honraban y ataviaban de muchas joyas y ropas, y todo lo bueno que podían haber le ofrecían, cada pueblo como era y más en las cabezas de provincias"[10].

Este mismo fraile expresaba en una carta dirigida al emperador Carlos V en enero 2 de 1555, la urgente necesidad de

[10] Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*. México, Porrúa, 1995, p. 200.

corregir las desviaciones y perversiones de los indios en lo tocante a los asuntos religiosos:

> Sepa V.M. que cuando el Marqués del Valle entró en esta tierra, Dios Nuestro Señor era muy ofendido, y los hombres padescían muy cruelísimas muertes, y el demonio nuestro adversario era muy servido con las mayores idolatrías y homicidios más crueles que jamás fueron […] Por amor de Dios V.M. se compadezca de aquellas ánimas, y se compadezca y duela de las ofensas que allí se hacen a Dios, e impida los sacrificios e idolatrías que allí se hacen a los demonios, y mande con la más brevedad y por el mejor medio que según hombre y ungido de Dios y capitán de su Santa Iglesia, dar orden de manera que aquellos indios infieles se les predique el santo Evangelio.[11]

Evidentemente, la concepción de Dios que los colonizadores europeos tenían en el s.XVI, estaba plenamente configurado desde la perspectiva monoteísta cristiana, así que en el momento de la conquista, cuando los cronistas se refieren a los entes divinos indígenas como "dioses" o como "demonios", lo hacen en contraposición a "Dios" como el único divino posible y bien absoluto. Al traducirse los nombres de los entes divinos indígenas, se les asignó la catalogación de "dioses" a semejanza de los panteones griego y romano, como una forma de identificarlos y catalogarlos en algo conocido, pero las funciones específicas que estos entes numinosos tenían en la interacción de seres humanos, fuerzas naturales, animales y plantas desde la óptica propia de los indígenas, no fueron consideradas por los españoles. Además que ese término asignado de "dioses" fue siempre considerado como

[11] *Ibidem,* pp. 205-206.

sinónimo de “demonios” o “ídolos”, en una evidente minusvaloración frente al *a priori* absoluto del Dios monoteísta.

Insistimos, pues, en que la forma como históricamente, de acuerdo a la cosmovisión indígena, se ha entendido a los seres divinos y las obligaciones para con ellos es esencialmente diferente a la cristiana. En el cristianismo la divinidad es –en principio- inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma. El acto primero vino de la voluntad divina, y el hombre estará eternamente endeudado, cualquier noción de cohersión a lo divino, o de obligación de ésta para con el hombre no tienen cabida en la ortodoxia cristiana. Muy por el contrario, en los pueblos campesinos de origen indígena es común encontrar la concepción de reciprocidad en la relación con lo divino, una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo. A Cristo, la Cruz, la Virgen, los santos, los aires, los cerros, se les da –en la ofrenda- y eso crea cierta obligación en quien recibe. A su vez, la gente cuando da, está dando de lo recibido en la cosecha y otras actividades, donde reconoce el apoyo recibido por los seres sobrenaturales. En este sentido, las ofrendas y celebraciones que protagonizan estos pueblos no tienen el sello de sumisión y desinterés que reclama el cristianismo tradicional. Sólo en esta lógica se puede entender que en ciertas comunidades indígenas contemporáneas se “castigue” a los santos, cuando faltan las lluvias, sacándolos del templo y

"parándolos" en el sol, o cualquier otro tipo de presión ejercida sobre el santo para que cumpla con su obligación.

1.2.1. El Diablo como Prototipo de lo Otro en el Occidente Cristiano

Es interesante apuntar en primera instancia, que en la sobreescritura del mensaje cristiano sobre las culturas indígenas ancestrales, la demonización sistemática de la que fueron objeto sus creencias y prácticas religiosas, devela una pedagogía colonial donde la asimilación del Mal con el Otro fue muy bien entendida y aplicada con miras a lograr la migración cultural del indígena colonizado, en este sentido, bien apuntan Millones y Báez-Jorge:

> La dialéctica que marcó el proceder hegemónico de la Teología Colonial implicó no solamente la demonización de las divinidades autóctonas; se fundamentó en la conceptualización del Mal, como una amenaza entronizada en el *otro*, fantasía al servicio del poder, con secuelas de discriminación y etnocidio. De tal manera la llamada "conquista espiritual" contribuyó a la enajenación de las culturas indígenas, proceso al que es inherente el autodesprecio hacia las lealtades comunitarias y una profunda ambivalencia a las identidades étnicas.[12]

En este mismo orden de ideas conviene recordar lo que señala Luis Millones, desde su experiencia en Perú:

> Desde su inicio el naciente catolicismo romano enfrentaría lo que se ha dado en llamar su "enemigo íntimo", es decir, las creencias tradicionales que hundían sus cimientos en los antiguos cultos romanos a las que sumadas a las religiones de "los Bárbaros", como obstáculo adicional a la tarea

[12] Félix Báez-Jorge y Luis Millones, *Avatares del Demonio en Mesoamérica y los Andes*, Lima, libro electrónico Kindle, 2014, posición 98.

> evangelizadora. Los siglos IV y V se caracterizan también por la lucha contra la herejía (maniqueísmo, donatismo, arrianismo, priscilianismo y pelagianismo). La presencia diabólica sería advertida por la ortodoxia eclesiástica en el contenido y propósito de estas tendencias religiosas. En esos tiempos el culto a las reliquias de los mártires alcanza planos de delirio popular y fervor por los milagros que se les atribuyen, ante la creciente obsesión por la presencia del Diablo al que se le imagina huyendo ante los "santos despojos".[13]

Y más adelante añade, en tono mucho más puntual al tema que nos ocupa en este breve escrito: el Diablo es el Otro, ese ámbito de lo desconocido, es por ende analógicamente obscuro, malo. Para el Occidente cristiano la génesis del Mal es la alteridad, el Otro es el Diablo[14] en persona, no sólo porque no se le conoce, sino porque no se le domina. Los impulsos colonizadores en este sentido son parte de la expansión ideológica del ámbito del Bien (= lo conocido).

> Al examinar la presencia del Diablo en el mapa mental hispánico Lisón Tolosana (*Antropología social y hermenéutica*, FCE, México, 1983, p. 89) subraya su figura "radicalmente ambigua" […] fija la mirada en una actitud característica que se repite durante siglos en la visión del mundo de la España Medieval: la satanización del Otro, de tal manera observa (p. 85): Es bien significativa, por ejemplo, la precisa ecuación que establece el franciscano confesor de Enrique IV en su libro *Fortalitium fidei* terminado en 1460: Herejes, judíos, musulmanes y demonios son todos uno, Componen, como miembros equivalentes y mutuamente reemplazables, la

[13] Luis Millones, "De la demonología medieval a la España barroca", en: Félix Báez-Jorge y Luis Millones, *Avatares del Demonio en Mesoamérica y los Andes*, Lima, libro electrónico Kindle, 2014, posición 353.

[14] *Cfr.* Félix Báez-Jorge, *Los Disfraces del Diablo (Ensayo sobre la reinterpretación de la noción cristiana del Mal en Mesoamérica)*, UV, Xalapa, 2003.

misma clase o conjunto semántico. Moros judíos y herejes son por muchos años en España símbolos del Mal; y a la inversa, para éstos el tribunal de la Inquisición, lejos de ser santo, está presidido por Satanás, y los inquisidores son "incitados del demonio" y muestran "diabólico estilo" (p. 85). Durante la Edad Media el enfrentamiento entre cristianos y musulmanes hizo que cada bando ubicara en el infierno a sus rivales.[15]

Por su parte Bartra señala en este orden de ideas:

En el s. XVI el más extendido símbolo para comprender o designar al otro no era el salvaje: era la figura maligna del Demonio. Ello implicaba que la definición de la alteridad, la externidad y la anormalidad dependía conceptualmente de un eje vertical que tenía como polos opuestos el inframundo infernal y el supramundo celestial. Esta noción consagrada por la teología, adjudicaba automáticamente a los fenómenos extraños y anormales una connotación negativa y diabólica… bajo esta sospecha eran vistos no sólo los extraños monstruos e imaginarios con que convivían los europeos, sino también los Bárbaros del otro lado del Mediterráneo o del Lejano Oriente así como los habitantes del lejano mundo.[16]

---

[15] *Ibidem*, posiciones 735 y 752.

[16] Bartra, R., *El Salvaje Artificial*, Ediciones ERA, México, 1997, p. 67. También *Cfr.* Bartra, R., *El Salvaje en el espejo*, Ediciones ERA, México, 1998.



La llegada de los franciscanos y el asedio de los demonios. Historia de Tlaxcala de Diego Muñoz

Sugerente imagen tomada de
Félix Báez-Jorge y Luis Millones, *Avatares del Demonio en Mesoamérica y los Andes*,
Lima, libro electrónico Kindle, 2014, posición 1121.

Así pues, tenemos que la cercanía o lejanía con Dios o con el Diablo depende de lo que una cultura en específico considera que es Dios y el Diablo en un momento determinado, en el contexto de evangelización inicial en México, no podemos olvidar lo que Báez-Jorge expresa en los siguientes términos:

> […] los dioses mexicanos fueron mostrados por los evangelizadores como entidades del Mal que alejaban de la “religión verdadera” a los indígenas. Este malabarismo

> ideológico se realizó al mismo tiempo que se imponían las nuevas devociones centradas en los santos patronos. […] Al convertirse en demonios (por obra y gracia de la catequesis colonial) los dioses indígenas debieron enfrentar persecuciones terroríficas, acciones que victimaron también a los creyentes.[17]

Las devociones se mueven constantemente en un vaivén entre las olas generadas por las fricciones de la imposición oficial sobre bases religiosas y culturales preexistentes que encuentran cobijo en la intimidad de lo popular. El meneo de ese oleaje produce infinidad de respuestas que oscilan entre la abierta represión y la delicada y velada asimilación-integración. Muchos cultos populares de ayer, hoy están consagrados como parte de la oficialidad.

1.3. Implantación del nuevo modelo religioso: la Tabula Rasa

La implantación del cristianismo entre los indígenas americanos, a través de los frailes provenientes de España, se efectuó en la unilateralidad plena que el momento histórico asumía. Cualquier consideración a lo que hoy llamamos "cultura", o más aún, cualquier orientación que apuntara hacia la *interculturalidad*, están ausentes, dados los alcances mismos de la reflexión teórica y desarrollo conceptual para aquella época y ubicación histórica.

El proyecto evangelizador se realizó con un modelo único: la *tabula rasa*, que pretendía –valga la metáfora- la completa demolición de las culturas nativas, para que desde el terreno llano resultante, poder edificar –sin ningún estorbo ni escollo- el cristianismo.

---

[17] Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa, 2000., p. 16.

Obviamente, la ejecución de este proyecto lleva implícitas varias ideas centrales que lo posibilitan, en primerísimo lugar, la convicción absoluta de que lo propio está centrado en absolutos incuestionables que hacen la particularidad de lo propio equivalente a Lo Humano en general. Esto genera una peculiar posición frente a los otros (aquellos fuera del ámbito del “nosotros”) en la cual todo aquello que no se refleje en el propio espejo es malo en sí mismo, pues no se adapta al modelo de lo bueno. Todas las diferencias son, así, calificadas moralmente. Desde esta óptica, el otro será humano, únicamente en la medida que ciertos aspectos de su forma de vida se dibujen opaca y fantasmagóricamente en el espejo de lo propio. Todo aquello que no tenga cotejo con mi propia forma de vivir, pensar, creer, celebrar, puede y debe ser rechazado pues atenta contra el modelo absoluto de Lo Humano, Lo Bueno, Lo Decente, Lo Valioso. Hoy en día, hacemos irrumpir en la reflexión intercultural la cuestión relacional, desde dónde nos ubicamos y la posibilidad misma de que haya otros centros de ubicación, pero para el período que estamos tratando, el s. XVI en el contexto específico de la conquista, colonización y evangelización de la Nueva España, estos parámetros eran totalmente inexistentes.

1.4. Sospechas fundamentadas

Desde muy tempranas épocas de La Colonia, los frailes encargados de la evangelización de los indios, expresaron su desconfianza en los aparentes logros realizados en cuanto a la implantación de la nueva doctrina, pues las actitudes devocionales de los indígenas eran vistas con mucho recelo, desconfianza y abierta sospecha. Fray Diego Durán, en el prólogo de su voluminosa *Historia*… refiere

lo siguiente: "[…] muchos destos yndios que, como no están aun acavadas del todo las ydolatrias, juntan con la fee christiana algo del culto del demonio, y así tienen tan poco arrayada la fee, que con la mesma facilidad que confiesan y creen en un Dios, creran en diez si diez les dixessen que son."[18]. De forma paralela, casi en los mismos términos expresaba su sospecha Motolinía cuando narra:

> Comenzaron a derribar y destruir ídolos, y a poner la imagen del Crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre los ídolos a hora que los cristianos se las habían dado, pensando que a ellas solas adorarían; o fue que, ellos como tenían cien dioses, querían tener ciento y uno; pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían. Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios y ídolos; y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un paramento, o tras la pared, o dentro del altar, y por esto se las quitaron, cuantas pudieron haber[19].

Queda claro que la pretensión de los frailes era construir una *tabula rasa*, donde no sobreviviera ningún vestigio de los antiguos cultos prehispánicos, pues eran vistos con desprecio como cosa demoniaca y expresiones de brutalidad y barbarie en un contexto cultural español que se consideraba indiscutiblemente superior a los "naturales", totalmente etnocéntrico y con un fervor religioso completamente intolerante que se había desbordado en fechas recientes en España, dados los factores ya expresados arriba de la expulsión de Musulmanes y judíos, además de la consolidación de su supremacía como bastión de la Cristiandad justo en época de la

[18] Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 13.

[19] Motolinía, *Op. Cit.*, p. 22.

competitiva Contrarreforma. Así pues, todo aquello que viniera de los parámetros culturales indígenas sería denigrado, como cuando el mismo Fray Jerónimo apuntaba: "[...] a cuánta bajeza viene el entendimiento humano, y cuánto se pervierte su lumbre natural por falta de fe y de la gracia, pues viene a creer y tener por ciertos los desatinos y disparates que estos indios, siendo infieles, creían [...]"[20].

Los inicios de esa labor de indoctrinación debieron ser más que caóticos. El desconocimiento mutuo, la violencia ejercida, la imposibilidad de llegar a una traducción profunda de los contenidos religiosos expuestos sobre una tradición religiosa preexistente de cuño ancestral, generaron una dinámica de búsqueda acuciosa de aceptación y sometimiento indígena bajo una fiscalización de los frailes que lo único con lo que contaban para medir los parámetros de eficacia de su implantación doctrinal, era la observación atenta de los rituales celebrados entre los indígenas. En este sentido, el antes referido Fray Diego Durán recalcaba la imperante e impostergable

> […] necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos antiguos y supersticiones con nuestra divina ley y religión christiana; porque son tantos y tan enmarañados y muchos dellos frissan tanto con los nuestros, que están encubiertos con ellos, y acaece muchas veces pensar que están aviendo placer y están idolatrando y pensar que están jugando y están echando suertes de los sucesos delante de nuestros ojos, y no los entendemos, y pensamos que se desceplinan y estanse sacrificando […][21].

[20] Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, tomo I. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, p. 179.

[21] Fray Diego Durán, *Op. Cit.,* p. 15.

Y parece ser que esta “idolatría” que se desarrollaba ante sus propios ojos y era solapada por no saber lo que estaba pasando, era lo que más mortificaba al fraile, pues lo repite insistiendo en esto más adelante:

> Y así erraron mucho los que con buen celo (pero no con mucha prudencia) quemaron y destruyeron al principio todas las pinturas de antiguallas que tenían; pues nos dexaron tan sin luz, que delante de nuestros ojos idolatran y no los entendemos en los mitotes, en los mercados, en los baños y en los cantares […] en las comidas y banquetes […] en el sembrar, en el coger, en el encerrar en las troxes, asta en el labrar la tierra y edificar las cassas; y pues en los mortuorios y entierros, y en los casamientos y en los nassimientos […] y donde sobre todo se perfeccionaba era en la celebración de las fiestas […] en todo mezclaban superstición y idolatría, hasta en irse a bañar al río […].[22].

En el mismo sentido son las palabras de Fray Bernardino de Sahagún en el prólogo de su *Historia General…,* cuando señala:

> Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, y supersticiones idolátricas y agüeros, y abusiones y ceremonias idolátricas, no son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es de saber cómo las usaban en tiempo de su idolatría, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos; y dicen algunos, excusándolos, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde salen –que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aun lo entenderán aunque se lo digan-.[23]

---

[22] *Ibidem,* pp. 15-16.
[23] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México, Porrúa, 1992, p. 17.

Motolinía, por su parte, indicaba que: “Ya que pensaban los religiosos que con estar quitada la idolatría de los templos del demonio y venir algunos a la dotrina y baptismo, estaba todo hecho, hallaron que era mucho más lo que quedaba por hacer y vencer, hallaron lo mas dificultoso y que más tiempo fue menseter para destruir, y fue que de noche se ayuntaban, y llamaban y hacían fiestas al demonio, con muchos y diversos ritos que tenían antiguos”[24].

En todo caso, se hace evidente que la forma en que los indígenas celebraban las fiestas religiosas –ya cristianas- era significativamente diferente a la forma como los españoles lo enseñaban o recomendaban. A fin de cuentas, se trataba de una expresión religiosa que a los ojos de los frailes ya no era tan aberrante y demoniaca como les parecieron los ritos de su época “de la gentilidad”. Había algo extraño, es cierto, pero mucho más cercano a un ámbito de lo tolerable y –aunque a regañadientas- permitido y solapado.

Más adelante en el tiempo, ya en el S. XVII, llama la atención que Fray Jacinto de la Serna en su *Manual de Ministros*, apuntaba lo siguiente exactamente en los mismos términos que sus colegas antecesores lo hicieran en el s. XVI:

> Nos damos cuenta que los ídolos no están olvidados como creíamos; por el contrario, están tan vivos que los nativos, a pesar de creer que existe un Dios, creen al mismo tiempo que las cosas del mundo operan por la acción de sus ídolos. Y por eso se entienden con ellos, como si los tuvieran presentes, y les rinden adoración y les temen más que al verdadero Dios que les ha sido enseñado, y los veneran más que a Él. A ellos

[24] Motolinía, *Op. Cit*, p. 72.

> les piden ayuda en sus necesidades, en sus cosechas, en sus trabajos, y los ponen en sus cargas de maíz y en sus envoltorios, y van con sus ídolos o con el equivalente del ídolo, creyendo que así se incrementarán y conservarán sus creencias [...] Y hay maestros entre ellos [...] que les venden estos ídolos [...] y les dicen que los tales ídolos les traerán prosperidad [...] y así, a pesar de que trabajan duramente para hacer fructíferas las cosechas [...] creen que todo se lo deben a los ídolos, y el mismo pensamiento aplican a las desgracias que les ocurren [...] Por tanto, les ofrecen animales, comida y bebida, y les dan gracias por los bienes recibidos (que ellos piensan que han recibido), y les dedican la sangre de gallinas y otros animales. Hay algunos que ofrecen su propia sangre, como en los tiempos antiguos, perforándose los oídos y la piel en lugares que no puedan ser vistos con facilidad [...] Sus dioses, pues, no están olvidados [...] entre ellos el de Sierra Nevada, cerca del volcán, donde dicen que vivían otros dioses [...] Llaman a la Sierra con el nombre de Tonacatépetl, que significa fuente de alimento; y veneran también la montaña de Toluca, en donde hacían sacrificios, y otras montañas, en donde tenían los grandes templos [...] y veneran también las aguas, los ríos, los lagos, a los que invocan cuando labran la tierra o cosechan [...] en general invocan a sus dioses en todas sus tareas.[25]

Y hay algo más que refiere De La Serna que es totalmente adecuado al tema que tratamos en este escrito, precisamente cuando apunta: "Y para mejor dissimular su engaño y ponzoña, la doran, mezclando sus ritos, y ceremonias idolátricas con cosas buenas, y sanctas, juntando la cruz con las tinieblas a Christo con belial, reverenciando a Christo Señor Nuestro, y a su sanctissima

[25] Fray Jacinto de la Serna, "Manual de Ministros de Indias (1656)", en: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. México, Instituto Nacional Idigenista/Fondo de Cultura Económica: 263-480, 1987, pp. 283-284.

Madre, y a los sanctos (á quienes algunos tienen por Dioses) venerando juntamente a sus ydolos"[26].

También en el mismo s. XVII, Sánchez de Aguilar refería lo siguiente en el área de Mérida, Yucatán: "los indios de esta Provincia, que por ochenta años conocieron nuestra Fe mediante la gran Doctrina de varones religiosísimos de la Orden de San Francisco […] han recaído en su idolatría no por falta de predicadores, sino, debe decirse por su insolencia, pertinacia y pereza"[27].

Parecen ser ecos en el s. XVII de lo que en el s. XVI, fray Bernardino expresaba, extrañado por la forma peculiar que los indígenas celebraban en fechas y a santos cristianos, pero de una forma muy diferente a la propuesta oficialmente, lo cual sólo podía llevar por vía natural a la sospecha continua:

> En Mèxico, en la fiesta de Cihuacóatl, que también la llaman Tonantzin; en Tlaxcala, en la fiesta de Toci; en Tianquizmanalco, en la fiesta de Tezcatlipoca; y porque esta costumbre no la perdiesen los pueblos que gozaban de ella, persuadieron a aquellas provincias que viniesen como solían, porque ya tenían Tonantzin, y Tocitzin, y al Telpochtli que exteriormente suena, o les ha hecho sonar a santa María, y a Santa Ana, y a San Juan Evangelista, o Bautista, y en lo interior de la gente popular que allí viene está claro que no es sino lo antiguo. [28]

1.5. Sincretismo y resignificación simbólica

[26] *Ibidem*, p. 281.
[27] Pedro Sánchez de Aguilar, "Informe contra *Idolorum Cultores* del Obispado de Yucatán (1639)", en: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. México, Instituto Nacional Idigenista/Fondo de Cultura Económica: 15-122, 1987, p. 57.
[28] Sahagún, *Op. Cit.*, p. 706.

El concepto que nos ayuda a dar cuenta del proceso social, histórico-dialéctico, donde ubicamos el fenómeno religioso expuesto anteriormente, es el de *sincretismo*, entendido no como una miscelánea incoherente e inoperativa de "pedazos" provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado, a través de la reelaboración simbólica y reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido.

Para profundizar en este concepto, me adhiero aquí a la propuesta de Johanna Broda para definir el sincretismo, cuando apunta:

> Propongo definir *el sincretismo como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza –sobre todo en un contexto multi-étnico.* No se trata de un intercambio libre, sin embargo, por otra parte, hay que señalar que la población receptora, es decir el pueblo y las comunidades indígenas han tenido una respuesta creativa y han desarrollado formas y prácticas nuevas que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista.[29]

En este sentido, reconocemos el papel protagónico que los grupos subalternos indígenas tuvieron –y siguen teniendo- en su propio proceso histórico, el cual, a pesar de la dominación, les posibilitó negociaciones, consensos y rupturas con los grupos

[29] Johanna Broda, "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", en *Diario de Campo* (México), no. 93: 68-77, 2007, p. 73.

dominantes, logrando integrar selectivamente ciertos elementos que les fueron impuestos, sin romper totalmente con su tradición ancestral.

Nótese que no estamos proponiendo la sobrevivencia inmutable de la cultura a través del devenir del tiempo y los avatares históricos que conlleva, sino que enfatizamos que se trata de un proceso histórico dialéctico donde se dan procesos sociales de reformulación y reconfiguración simbólicas, lo cual posibilitó a los grupos indígenas subalternos –a partir del contexto colonial- adaptarse a la nueva situación política, económica, religiosa y social, sin renunciar por completo a su cultura y tradición. La *tabula rasa* soñada por el proyecto civilizador-evangelizador de los colonizadores, nunca se logró.

Hay que tener en cuenta que desde el primer momento del contacto entre españoles e indígenas hubo procesos sociales, religiosos e ideológicos de reinterpretación y asimilación de los nuevos elementos culturales, lo cual implica un proceso dinámico de percepción, exclusión o incorporación. Aquí cabe señalar que aunque hablemos de asimilación e incorporación, no podemos caer en la ingenuidad de pensar que ciertos elementos religiosos pasaron a la cosmovisión indígena –y por ende a su práctica ritual- por una especie de transfusión o trasplante de los foráneos a los autóctonos. El proceso es gradual, de reinterpretación y resignificación de símbolos para hacerlos propios, y una vez adueñándose de esos elementos, ya no son ajenos sino que se convierten en una parte integral de la vida de la comunidad y su cosmovisión.

1.6. Las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de ascendencia indígena contemporáneas

En tiempos contemporáneos, dentro de las prácticas religiosas populares en pueblos campesinos de origen indígena, destaca la complicada organización social que gira en torno a los santos, los cuales, como personajes divinos, están cargados de significados, roles y funciones específicas dentro de la vida del pueblo que los separa radicalmente de la concepción cristiana católica oficial, acercándose su culto más al politeísmo, que a lo prescrito por el monoteísmo[30].

Poco importa si se trata de una cruz, un Cristo, una Virgen o un santo cualquiera, todos son "los santos" o "santitos", como cariñosamente los nombran en los pueblos. No hay distinción nominal para referirse a Cristo, la Virgen, una Santísima Trinidad, un arcángel, San José, Santa Catarina o San Juan, todos son genéricamente referidos como los santos o las santas. En el caso de los personajes femeninos, todas son llamadas también vírgenes.

Pareciera como si la iconografía de las imágenes religiosas impuestas por los evangelizadores en contextos indígenas, hubiera sido leída desde otros parámetros culturales, dando lugar a una interpretación autóctona de dichas imágenes. Una interpretación que resultó más acorde a su propia visión del entorno, tanto natural como divino, la sociedad humana y la organización social que los sustenta. Lo cual responde a una incorporación local que estos pueblos han hecho de sus imágenes a su contexto cultural,

[30] Johanna Broda, "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", Ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto de 2007, p. 9.

resignificándolas, conservando una coherencia con su tradición religiosa ancestral, y conviviendo –en mayor o menor medida- con la religión oficial.

El problema que aquí se plantea, incluye la pregunta acerca de cómo interpretaron los indígenas, desde su cosmovisión, las imágenes religiosas cristianas insertadas en su espacio. Es decir, desde su propia perspectiva interpretativa de lo divino y su relación con lo humano, ¿qué roles le fueron asignados a las imágenes dentro de la vida del pueblo?, ¿cómo eligieron, de entre todo el repertorio traído por los primeros evangelizadores europeos, a los santos más importantes desde el punto de vista indígena?, ¿qué jerarquía establecen entre ellos?, ¿qué relación tienen con las fuerzas de la naturaleza y otros seres numinosos de tradición mesoamericana, como los aires, la lluvia, el dueño del monte, etc.? Definitivamente todas estas preguntas y las demás que surjan siguiendo esta línea, no pueden entenderse como un dato aislado del contexto social. Lo que nos permite contestar estas preguntas –en gran medida- es la observación a través del ritual, y siguiendo a Broda, en el ritual se expresan visiblemente los contenidos abstractos de la cosmovisión[31], es decir, lo que se concibe desde la cosmovisión se expresa materialmente en el ritual y el ritual es empíricamente observable. Dentro de este orden de ideas, el ritual implica la organización humana, la cual, en las comunidades rurales de origen indígena, se manifiesta como una complicada red de relaciones sociales donde hay juegos de poder, tanto al interior como al exterior del pueblo, donde se gesta una diferenciación entre

[31] *Cfr.* Johanna Broda, "Introducción" en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* pp. 15-45, CONACULTA-FCE, México, pp. 15-45.

lo propio y lo ajeno, una forma peculiar de administrar la economía y de interrelacionarse con los demás miembros de la comunidad. Todas estas características nos llevan a inferir una lógica interna en la organización social de estas comunidades donde integran los fenómenos naturales, las figuras de los santos, y las actividades humanas en un peculiar modo de vida.

Así pues, consideramos que las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena en México fueron reinterpretadas de acuerdo a la cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron, alejándose considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptados como entidades divinas cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter igualmente sagrado que definitivamente no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana. Dicha adaptación o reformulación de los santos, no opera exclusivamente a nivel de un pueblo en particular, sino que es una constante en un conglomerado de numerosos pueblos que se engarzan en una región, auspiciando –en cierta medida- sus relaciones sociales en la figura de los santos y las amistades y parentescos que éstos tienen entre sí.

Los santos se hacen propios, se les viste como se visten los habitantes del pueblo, se les venera y trata como a personas vivas, e incluso se les castiga cuando no cumplen con sus obligaciones que están supuestas deben cumplir. Son parte integral de la vida del pueblo, no como un ello sino como un tú. Con respecto a los santos, Giménez señala:

> Los pueblos han desarrollado un poderoso sistema de integración y solidaridad sobre fundamentos religiosos, haciendo depender su identidad y continuidad del culto a un santo patrono, de manera que la participación en su ciclo de fiestas sea el principal indicador de solidaridad lugareña y el criterio más importante de pertenencia a la comunidad. Esta forma de organización religiosa tiene generalmente carácter autónomo y laico, dando lugar a un interesante modelo de autogestión religiosa. El culto local al santo patrono se halla casi siempre en manos de los vecinos del pueblo, organizados en grupos corporativos llamados *mayordomías*.[32]

El papel de los santos como intermediarios entre Dios y los hombres, interpretación propia de la ortodoxia católica, no es un elemento que destaque en la forma como los santos se han integrado a la vida de muchas comunidades indígenas, las cuales han valorado a sus imágenes como miembros activos de la sociedad humana, que reciben del pueblo, pero también deben corresponder, pues son parte de él. De esta manera, tenemos que los santos son parte integral de la comunidad, y como todo miembro de ésta, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el resto de la población.

El entramado social que se articula en derredor de las fiestas religiosas del pueblo en estos contextos culturales, tiene como centro de gravedad la figura del santo o los santos celebrados. Es a partir de estas imágenes y su presencia –considerada como real- que se enarbola este complicado conglomerado ritual.

En este sentido, quien patrocina la fiesta es el santo. Aún los mayordomos, quienes se encuentran indisociablemente unidos a los

---

[32] Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac,* Centro de Estudios Ecuménicos, México. 1978, p. 66.

santos, como los que hacen irrumpir en la vida material la presencia y atributos del santo, se diluyen al lado de éste, quedando como meros acompañantes del personaje sagrado. Los mayordomos se convierten en una especie de "brazos y piernas" del santo[33], pues es el santo quien "oye la misa", o quien peregrina y visita a otros santos en sus templos; la gente se convierte en parte del cortejo del santo, pero el protagonista es éste último.

Desde esta perspectiva, la relación entre los hombres y los Santos es compleja y profunda. Se enraiza no solo en la necesidad vital de contar con seres poderosos que lo ayuden a enfrentarse con los embates de la vida y la fragilidad humana, o con las fuerzas de la naturaleza y sus fenómenos, sino que también hunde sus raíces en las creencias que ya existían en el tiempo precolombino. Creencias que fueron armonizadas de algún modo con la nueva realidad traída por los conquistadores.

El culto de los santos fue uno de los tantos vehículos que facilitaron el proceso de evangelización, a través de las imágenes religiosas los entes divinos están presentes tangiblemente involucrados en las actividades humanas amparando además de su trabajo, a los animales domésticos, plantaciones, etc. Son protectores contra las enfermedades, catástrofes y peligros; patronos de los pueblos, considerados eficaces por sus características y cualidades en relación a los fenómenos naturales requeridos para el ciclo agrícola. Todas estas razones los hacen muy populares, a la vez que apreciados y temidos.

[33] *Cfr*. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular", en *Gazeta de Antropología* (Granada), No. 26/1, URL: http://hdl.handle.net/10481/6774.

La forma de tratar a los santos en estos pueblos campesinos de ascendencia indígena, denuncia una concepción del mundo, la trascendencia y lo divino que definitivamente no proviene de la religión católica oficial.

El santo se considera como una persona en sí misma, no hay distinción entre imagen y persona, por lo que la imagen del santo es el santo en sí mismo, como si fuera uno más del pueblo, pero con ciertas habilidades que los humanos no tenemos. No existe una idea tal como que el santo refleje, aquí en este mundo, una presencia del otro mundo, uno lejano a éste. Esa noción de un mundo ajeno a éste, donde residen la divinidad y sus acompañantes, parece no tener eco en estas poblaciones. El santo está presente y desde el cohabitar con los humanos ejerce sus funciones, que tienen que ver con éste mundo, en el que habita junto con los seres humanos, las fuerzas naturales y los demás seres sagrados.

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente)[34].

En base a lo observado en los cultos populares en los pueblos donde he tenido oportunidad de realizar trabajo de campo en

[34] *Cfr*. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Los santos, mudos predicadores de otra historia*. Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, 2009, pp. 253-256..

México, a saber, en el estado de Morelos (Atlatlauhcan, Yecapixtla, Cuautla, Oaxtepec, Tlayacapan, Amayucan, Tepalcingo, Mazatepec, Chalcatzingo), el estado de México (Xalatlaco, Tilapa, Chalma, Ocuilan, Amecameca) y en el estado de Hidalgo (Ixmiquilpan), esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. Así, el santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede hablar, y a la que se puede convencer de que otorgue algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como es considerado una persona, tiene voluntad propia, así que es susceptible de ver influenciada su voluntad a través de regalos –o en casos extremos- castigos para presionarlo. Siguiendo esta misma línea, al ser persona, tiene a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues así como da, puede quitar, tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlo con ciertas precauciones rituales, porque se considera que tiene personalidad, humor, deseos, amistades y enemistades, buenos y malos ratos, como todos nosotros, y nadie quisiera tocarlo justo en el punto que lo hace explotar.

En este orden de ideas, y atendiendo a la dinámica cultural interna de estos pueblos, los Santos son integrados al repertorio de entes divinos autóctonos, a través de la vivencia religiosa popular

que opera en estas comunidades depositaria de un largo e intrincado proceso de resignificación y resemantización, dando lugar a un mestizaje interminable, donde en palabras de Luis Millones: "se descubre, a la lejanía, la oscurecida presencia del cristianismo, detrás de las muchas capas de un mestizaje que no concluye"[35].

De esta forma, los santos en estos contextos sincréticos, se convierten en *mudos predicadores de otra historia*[36], expresión que responde a la forma concreta como estas imágenes innertes han sido incorporadas en la cosmovisión de los pueblos campesinos de origen indígena en México, donde son asumidos como personajes dinámicos que se consideran realmente presentes en sus cuerpos de madera, pasta de caña, yeso o resina. Precisamente esa *otra historia* que predican es la que se origina lejos del púlpito, en la lucha diaria por sobrevivir, en el campo, en los problemas cotidianos que urgen soluciones inmediatas, es decir, todos esos espacios vitales donde la rudeza de la rutina hace necesaria toda la ayuda posible.

Como conclusión del tema abordado en este subtítulo, retomo las palabras de Félix Báez-Jorge con respecto a lo registrado en Guatemala y México cuando señala que:

> La nagualización de los santos en Guatemala y México deviene en un intrincado proceso de reinterpretación simbólica que remite a dos vertientes de la evangelización colonial: por una parte, a la implantación de nuevos cultos que embozan antiguas devociones; en otro sentido, al desarrollo de nuevas devociones fincadas en arcaicos cultos, vinculados con la

[35] Luis Millones, "Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino", en Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y La Pachamama*. Xalapa, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz: 19-58, 2010, p. 54.

[36] *Cfr.* Gómez Arzapalo, *Los santos mudos predicadores de otra historia, Op. Cit.,* pp. 7-32.

> producción y reproducción vital. Así, los santos funcionaron como objetos significantes y referentes de la identidad grupal. Los naguales (en tanto "espíritus guardianes") y los santos se equiparan a partir de la identificación de las funciones sobrenaturales que les son atribuidas y del contexto simbólico en el que se ubican sus oficios numinosos [...] Las imágenes de los santos anualizados, la compleja trama del imaginario colectivo indígena en que anclan sus correspondientes devociones evidencian lo infinito de la cadena de sincretismos y reformulaciones simbólicas que quedan aún por estudiar.[37]

Lo presentado en este texto es un intento por comprender la originalidad propia de la religiosidad indígena que trata de dar cuenta de su entorno, la posición que el ser humano ocupa en él y los seres divinos que cohabitan e interactúan con el hombre, permitiendo reconocer la coherencia indígena en su propio sistema, donde se articulan cosmovisión, relaciones sociales, rituales, identidad, lo cual les ha permitido –como grupos específicos- afrontar los embates históricos tan severos que han sufrido frente a un poder hegemónico, que culturalmente es tan diferente, y que tiende a la pretensión de homologar a todos los grupos sociales bajo los mismos parámetros con los cuales se rige. Se trata de una interpretación que permite reconocer que el otro existe, punto crucial en la forma de entender la relación interna entre culturas que por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder. En todo caso se trata de un esfuerzo por interpretar los fenómenos religiosos en contextos indígenas partiendo desde la originalidad cultural e histórica propia de esas sociedades, sin entrometer modelos ajenos a los cuales pretender

---

[37] Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos,* Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998, p. 199.

ajustarlos desde realidades totalmente lejanas a sus parámetros autóctonos.

1.7. Jesucristo entre los pueblos indígenas mexicanos. Una aproximación desde la antropología y la descripción etnográfica

Las imágenes de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena en México, fueron reinterpretadas de acuerdo a la cosmovisión propia de los pueblos donde se implantaron, alejándose considerablemente de la explicación piadosa del clero para ser adoptados como entidades sagradas cuyas funciones específicas corresponden a las necesidades históricas concretas de los hombres que les rinden culto, incorporándose con otras personalidades de carácter igualmente sagrado que definitivamente no provienen de la explicación cristiana, sino que corresponden a una concepción mesoamericana. Tal fue la forma de integrar la figura de Cristo en este tipo de grupos culturales en México. Esta característica, no opera exclusivamente a nivel de un pueblo en particular, sino que es una constante en un conglomerado de numerosos pueblos que se engarzan en una región, auspiciando –en cierta medida- sus relaciones sociales en la figura de los santos, cristos y vírgenes y las amistades y parentescos que éstos tienen entre sí, así como la movilidad que ello conlleva, con las peregrinaciones, procesiones y demandas.

Así, Jesucristo en los pueblos indígenas mexicanos, fue integrado necesariamente como parte integral de sus cosmovisiones ancestrales, incorporándolo como un elemento endógeno que pasó de una propuesta exterior a la cultura indígena

hecha por foráneos extraños, a una asimilación local internalizada por las diferentes culturas indígenas convirtiéndose en parte inherente de un discurso religioso de tradición ancestral.

En este sentido, no estaría de más recordar que el proceso inicial de evangelización en América indígena, partió de un método que consideraba legítima la expansión del cristianismo aún con el uso de la fuerza y cohersión, prescindiendo en buena medida de la convicción de las conciencias bajo una doble premisa de urgencia: por un lado, para no perder irremediablemente las almas de los neoconversos si por su obstinación e ignorancia se rehusaban a bautizarse y entonces la muerte ganaba esas almas para el maligno. Por el otro lado, por una firme convicción de una capacidad limitada de los indígenas (como menores de edad, o entes de razón limitada necesitados de tutela). Bajo estas dos premisas se implementó el método de la "tábula rasa", consistente en una concepción mecanicista de la realidad social, en la cual se concebía que la cultura, tradición, costumbres y prácticas sociales y religiosas podían "demolerse", hasta erradicarlas desde sus mismos cimientos, dejando al sujeto social en un estado "primigenio" y "puro" en el cual se podía edificar la nueva estructura religiosa del cristianismo al modo ibérico.

Evidentemente, este método no fue implementado por vez primera en América, ya había sido propuesto y ejecutado en la misma península ibérica cuando se expulsó a los moros y judíos, ofreciendo la posibilidad a aquellos que quisieran quedarse, de convertirse y permanecer. Después con los nativos de las islas canarias también fue implementado este método, así que al

aplicarse en América indígena con los naturales de estas tierras, ya llevaba cierto camino recorrido.

No obstante, las limitaciones propias de la época impidieron totalmente a aquellos hombres confrontarse con lo que hoy hemos acuñado bajo los términos de interculturalidad, etnocentrismo, relativismo, diálogo interreligioso, inculturación, alteridad, intersubjetividad, etc.

El proceso resultante, desde las fuentes históricas disponibles, muchas de ellas redactadas por los mismos frailes que estaban luchando por la evangelización de estos territorios, nos hablan de un resultado muy diferente al pretendido por la "tábula rasa". Desde la antropología, algunos, como Félix Báez- Jorge, han propuesto más bien los términos de reformulación simbólica o resemantización cultural, para tratar de explicar un proceso que se dio en medio de una gran complejidad intercultural, agravada por la violencia ejercida física y simbólicamente sobre la población nativa. De una u otra forma se logró una "traducción local" del cristianismo desde los diferentes grupos indígenas que activamente integraron a los nuevos entes sagrados propuestos por el cristianismo en sus tradiciones religiosas ancestrales, logrando una síntesis religiosa que se ha consagrado como cristianismo indígena, una vía de doble sentido en la cual se cristianizó el mundo cultural indígena, a la vez que de retorno se indigenizó el mensaje cristiano.

Habiendo asentado lo anterior, podríamos apuntar que Cristo se incorporó de distintos modos a los diferentes grupos étnicos indígenas, destacándose en un sentido repetitivo como Sol, Maíz y héroe cultural.

No podemos homologar qué es Cristo entre todos los indígenas porque ellos no son iguales entre sí, y en el término genérico de “indígenas” se engloban muchísimos grupos étnicos que aunque tienen ciertas semejanzas son definitivamente diferentes entre sí.

En base a esas ciertas semejanzas que tienen, podríamos referir que en la transición de sus respectivos sistemas religiosos autóctonos y autónomos en la época prehispánica hacia el proceso de evangelización sistemática de la primera mitad del s. XVI, los empates culturales y coincidencias simbólicas y mitológicas fueron muchas. Definitivamente para los nahuas del centro de México, escuchar hablar de Jesucristo a los frailes mendicantes no debió sonarles del todo ajeno. Si consideramos los antecedentes de sus propios relatos míticos, no debieron haberse sorprendido de que Jesucristo naciera de una mujer sin concurso de varón (Huitzilopochtli[38]), o que siendo hombre fuera también Dios, por lo que estuvo entre los humanos, enseñó, hizo el bien, luego se fue y prometió regresar (Quetzalcóatl[39]). Que muriera, fuera puesto en tierra y volviera a la vida, se convirtiera en pan y lo consumiéramos

---

[38] Nos referimos al mito del nacimiento de Huitzilopochtli, en el cual, su madre: Coatlicue, se encontraba barriendo en el cerro Coatépetl, cuando vió caer del cielo un ovillo de plumas que tomó y guardó entre sus ropas en el vientre. Después, cuando quiso tomarla nuevamente, había desaparecido, se le introdujo y de allí quedó embarazada del dios Huitzilopochjtli. No tomamos como ejemplo la virginidad, pues era ya madre de al menos 401 hijos (los 400 surianos y la Coyolxauhqui –al menos-) pero sí es un embarazo sobrenatural que enmarca el calibre del dios por venir. *Cfr.* Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, mayas, incas y muiscas,* México, FCE, 1971, p. 69-70.

[39] Quetzalcóatl, que como humano habitante de Tula, fue Ce Ácatl Topiltzin, héroe cultural, impulsor de las artes y la astronomía, enseñó grandes avances en la observación del cielo y su uso para la agricultura, la escritura, el arte, etc. Engañado por sus enemigos yace con su hermana después de una borrachera con pulque, y se autoexilia, prometiendo regresar. Este personaje histórico se divinizó fusionándose con Quetzalcóatl en el ámbito del mito y el orden divino. *Cfr.* Miguel León Portilla, *La Huída de Quetzalcóatl*, FCE, México, 2001; Enrique Florescano, *El Mito de Quetzalcóatl*, México, FCE, 1995.

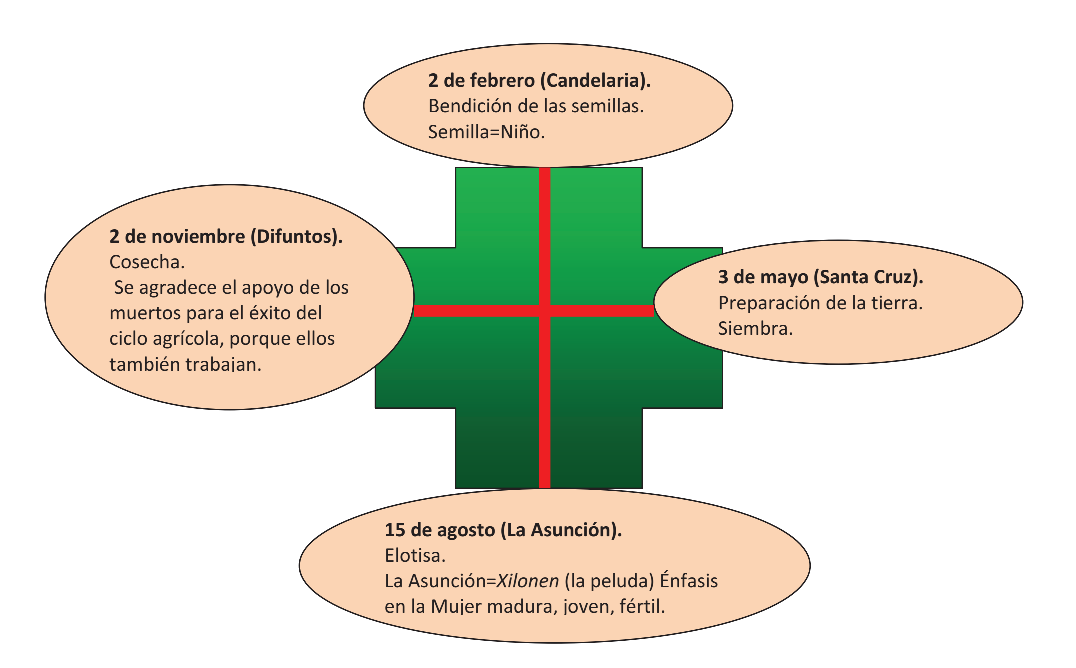
(El Maíz). Su sangre nos dio vida (el autosacrificio de Quetzalcóatl[40] sobre los huesos sagrados de los ancestros, de donde provenimos nosotros). Un Dios sacrificado era bien entendido, en el mito del quinto sol donde los dioses se sacrifican en Teotihuacán[41]. Que su carne y sangre fueran ofrecidos ritualmente para la comunión sagrada mediante la ingestión de Él como alimento (los sacrificados y su consumo ritual en la comida sagrada posterior al sacrificio, así como los dioses hechos con amaranto rociados con la sangre de los sacrificados y después consumidos ritualmente).

De estos antecedentes remotos parte un cristianismo agrícola que sigue siendo develado por la antropología contemporánea. La ritualidad de la Semana Santa con el Santo Entierro, el cuerpo muerto puesto en tierra del que brota la vida, es la semilla que germina y da mazorcas para nuestra manutención. La visión indígena de una trinidad que se completa entre Padre- Hijo y la Virgen (dejando un poco de lado al Espíritu Santo) es la visión agrícola del Padre (Masculino –celeste), la Madre (Femenino-terrestre) y la lluvia como fertilización del padre a la madre y el Hijo que brota de la Madre fecundada (el Maíz). En este mismo sentido, podemos mencionar la Cruz como marcador del calendario agrícola

[40] Recordemos que al destruirse el cuarto sol, no había ya humanos. Así que en el Quinto Sol, la nueva humanidad surge a partir de que Quetzalcóatl se roba los huesos de los ancestros del Mictlán y se sangra su pene sobre ellos (ejercicio común de autosacrificio en la época prehispánica), por eso somos Macehuales (los merecidos), merecidos por la sangre de los dioses. *Cfr.* Eduardo Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el templo mayor,* México, FCE, 2003, p. 57-58.

[41] Nos referimos también a la narración del Quinto Sol, en la cual Nanahuatzin y Tecuciztécatl se autoinmolan en el fuego, resultando el sol del primero y la luna del segundo, pero que no se movían en el cielo, así, esos astros sin dinamismo eran absolutamente inútiles para la agricultura, por lo que todos los dioses deciden autoinmolarse en el fuego también, y al hacerlo iniciaron los ciclos diurno y nocturno, así como los estacionales. *Cfr.* Walter Krickeberg, *Op. Cit.*, p. 23-24.

regido por el santoral católico, pero obviamente, en las fechas que esta latitud mesoamericana impone.



Es interesante señalar que en los Andes, al ser hemisferio sur, el ciclo está invertido en relación a Mesoamérica, lo cual refuerza el planteamiento aquí expuesto: en Difuntos se prepara la tierra y se siembra, y en la Fiesta de la Santa Cruz se está cosechando.

Desde esta perspectiva, las imágenes de los cristos –ya reformulados en estos contextos indígenas- se convierten en personajes adscritos nominal e iconográficamente al ámbito de la iglesia oficial, pero en tanto a las funciones que se les asignan, los

ámbitos de poder sobre los cuales ejercen su dominio y la forma como se considera que interactúan con los seres humanos, los animales, las plantas, los fenómenos atmosféricos, etc. dejan entrever una procedencia totalmente diferente a la canónica y que corresponde a la resignificación local que cada uno de estos cristos tuvo como personaje significativo para su pueblo particular, lo cual tiene referentes eminentemente históricos y materiales

Así, los cristos en estos contextos culturales son mucho más que una simple imagen, son un personaje en sí mismos, viven y participan en la vida del pueblo. Tienen poderes de orden divino, con los cuales puede ayudar o castigar al hombre, y en su calidad de ente sagrado, tiene capacidad de relacionarse de manera intrínseca con otros seres sacros como Dios Padre, la Virgen, los santos, etc, pero también con las fuerzas de la naturaleza (lluvia, rayo, granizo) y los elementos presentes en ella (cerros, bosques, manantiales). En este sentido, *el cristianismo popular constituye una de las creaciones culturales más originales de América Latina. Escasamente controlado por el cristianismo jerárquico y por la ortodoxia oficial, el cristianismo popular pudo seguir libremente su curso, asimilando elementos de la experiencia religiosa indígena y de la tradición sacramental y litúrgica de la romanización*[42]. En este orden de ideas bien expresa Báez-Jorge que:

> Las hagiografías indígenas enfatizan las debilidades humanas de los santos, de Jesucristo y de las epifanías marianas, lo cual debe entenderse desde la perspectiva del pensamiento religioso precolombino, ayuno de los ideales de santidad y

---

[42] Leonardo Boff, *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Sal Terrae, Santander, 1992, p. 122.

> salvación que vertebran el cristianismo. La "indianización de las imágenes" impuestas por el catolicismo puede explicarse como una reelaboración simbólica tendiente a incorporar en los iconos de la religión hegemónica ciertos atributos de las antiguas deidades, incorporación que se produce en términos de síntesis, o bien como adición que desplaza arcaicos fundamentos de sacralidad hacia nuevos objetos devocionales.[…] En este abigarrado proceso adaptativo se contextúa la emergencia de las hagiografías indígenas.[43]

Más adelante en el mismo estudio apunta: *las hagiografías populares son representaciones colectivas que recogen tradiciones y configuraciones simbólicas resultado de procesos transculturales. Son expresiones de cultura que se construyen y consumen por parte de los integrantes de las mismas comunidades en las que se producen. […] son parte de la narrativa popular y sustento significativo de la tradición religiosa mesoamericana.*[44]

En relación al tema concreto de los cristos, como ejemplo de contextualización mencionaremos lo registrado por Sánchez Vázquez entre los otomíes del Valle del Mezquital:

> A *Zi dadá* y a *Zi naná* se les asocia con los padres de la vida: "Al hombre le llamaban Padre Viejo y a la mujer la Madre Vieja […] de estos dioses procedían todos los humanos". Ellos también son engendradores de la parte más importante del santoral otomí, en el cual hay cuatro figuras sobresalientes, cuatro Cristos –descendientes de Dios y la Virgen-, encargados de proporcionar el sustento y la salud a los otomíes: el Señor de Jalpa, el señor de Chalma, el Señor de las Maravillas y el señor de la Buena Muerte (Alfajayucan).[45]

---

[43]Félix Báez-Jorge, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2013, pp. 26-27.
[44]*Ibidem*, p. 69.
[45] Sergio Sánchez Vázquez, "Visitar el santuario. Los Señores otomíes del Valle del Mezquital", en Patricia Fornier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (Coords.), *Ritos de paso.*

Más adelante, en el mismo texto, apunta las características percibidas de estos personajes, los cristos, como entes poderosos, temidos y respetados:

> Se trata entonces, de un personaje que puede actuar a su libre albedrío, que se mueve a su antojo. Sobresale su capacidad de acción y movimiento en dos dimensiones: la vida y la muerte. Dado su poder para manejar los fenómenos de la naturaleza, es necesario cuidar su temperamento, procurar mantenerlo siempre a gusto, pues en caso contrario podría atentar contra el equilibrio natural y la salud de los otomíes, o hacer uso de sus influencias en el cosmos mandando a otros seres para hacer daño. Este es el atributo más temido por los otomíes, pues el Cristo es quien determina la vida o la muerte de los hombres, así como su suerte y castigos.[…]
> Como son espíritu, tienen la capacidad de viajar en el viento, de estar en el Sol, en la Tierra. Llevan una vida similar a la de los hombres: se visten, toman pulque, comen, tienen esposa e hijos.[…]
> Las imágenes mantienen una relación jerárquica de poder económico y divino. Pese a ser reconocidos como hermanos, a cada uno de los Señores se les atribuyen acciones y poderes específicos. Según la capacidad de respuesta que den a las peticiones de la gente, de acuerdo con la capacidad que demuestre cada imagen para resolver problemáticas y la calidad y grado de dificultad de los milagros que realice, se determinan diferentes jerarquías. Unos son más poderosos que otros; unos pueden ser más ricos que otros. Todo esto se refleja definitivamente en sus santuarios, las ofrendas que se les lleva y las cosas que se les pide. A este respecto, la mayoría de los otomíes entrevistados concuerda con que el Señor de Chalma es el más poderoso, el más rico, y quien resuelve situaciones más difíciles; el segundo lugar en la jerarquía lo ocupa el Señor de las Maravillas de El Arenal; le siguen el Señor de Jalpa, de Ixmiquilpan, y el Señor del

---

Arqueología y Antropología de las Religiones Vol. III, pp. 287-307, México, ENAH-INAH-CONACULTA, 2009, pp. 291-292.

> Santuario de Cardonal y por último, el Señor del Buen Viaje, de Orizabita.[46]

Esto, se relaciona con lo que Carrasco apuntaba décadas atrás en relación con la figura de Cristo entre los tarascos:

> El misterio de la Trinidad no es bien conocido por los tarascos. Cristo es el único tata dios más importante. Algunas veces se le considera igual a Dios, pero más a menudo es sólo su hijo. En algunos mitos es el hermano de otros santos como Santiago o aún hermano del Diablo. Tampoco está claro si los varios Cristos venerados en diferentes lugares son en realidad el mismo Dios. De los Cristos de San Juan, Timgambato, Zopoco y Santa Fe, por ejemplo, se dice que son cuatro hermanos. […] la imagen parece adueñarse de todos los conceptos del ser sobrenatural y en vez de un símbolo se convierte en el santo mismo. El folklore es rico en leyendas sobre la aparición de las imágenes, es decir, del santo. A menudo las imágenes parecen comportarse como una persona. En diferentes relatos se dice que se mueven, lloran o hablan. Si el santo abandona la iglesia para deambular, los indicios de su viaje se ven en la imagen. La gente también trata a la imagen como a una persona; los obsequios que le hacen son a menudo vestidos. La imagen puede ser sacada cuando no ha llovido, de manera que pueda ver por sí misma la necesidad que hay de lluvia; o en casos de brujería, se la encarcela en un cajón hasta que proporcione ayuda.[47]

Félix Báez-Jorge, por su parte, desde la tradición mam y partiendo de lo registrado por Wagley, resume el papel de Jesucristo en esta cultura en los siguientes términos:

> San José y la Virgen María fueron los primeros indígenas que vivieron sobre la tierra. José creó el Sol, la Luna y los hombres. Sin embargo, el mundo que formó era muy plano y "los astros aparecían cuando les venía en gana". Su hijo Jesucristo tuvo que reestructurar el mundo, ordenando al Sol

[46] *Ibidem,* pp. 294-296.
[47] Pedro Carrasco. *El catolicismo popular de los tarascos*, SEP-SETENTAS, 298, México, 1976, pp. 60-61.

y a la Luna salir a determinadas horas y brillar con "diferente intensidad", enseñó a los hombres las horas de comer y dormir, además de crear montañas, valles y barrancas. Al examinar el papel que Jesucristo desempeña en la visión del mundo de los mames de Santiago Chimaltenango (Guatemala), Wagley indica que, si bien se equipara a Dios, "Cristo es presentado como un héroe de la cultura, y en otras versiones […] es claramente un embaucador, y en todas las historias, es un indígena, no un ladino".[48]

Medina Miranda, señala que para el caso del Gran Nayar, había una plena identificación de Jesucristo con "Cuanamoa":

> En la región occidental de México –conocida como el gran Nayar- sabemos que antes de la conquista del Gran Nayar[49], los indígenas ya habían asimilado la figura de Cristo sin la presión de los misioneros. Joseph de Ortega, quien llegó a la región entorno a 1727, mencionaba con sorpresa que "Era ya antiguo en los Nayares llamar a los Crucifijos con el nombre de Cuanamoa […]". Y agregaba "[…] que apenas les predicábamos cosa alguna de Christo, que no les hubieran contado sus abuelos de Cuanamoa". En otra parte el misionero jesuita señala que los indios coras habían introducido la vida de Cristo en su mitología, atribuyéndole la creación de nuevas tecnologías y actividades económicas:
>
>> "El otro ídolo que cumplía el ternario de la afectuosa especial adoración de los Nayeritas, era elQuanamoa, á quien veneraban por su Redemptor, por haveles (según dezían) socorrido, no solo en la falta de lumbre, que antes padecían, sino en la de otras cosas, como los calzonas, sombreros, hachas, machetes, cazos y eslabones, de que les proveyó. Mas ingratos a tantos beneficios los mismos favorecidos le prendieron, y pusieron en una Cruz, en que murió, y desde donde habiendo resucitado a vista de sus mismos perseguidores, subió a los Cielos con grande ruído de Chirimias, y de otros músicos instrumentos; por lo que le

[48] Félix Báez-Jorge, "Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas" en Ramiro A. Gómez Arzapalo D. (Coord.), *Los Divinos entre los humanos*, México, Artificio editores, pp. 23-40. 2013, p. 29.

[49] Esta región se mantuvo independiente hasta 1722.

veneran en dos flechas, una cerca de la laguna de Santiago, y otra arriba de la Mesa, en donde le fabricaron Templos" (Ortega, "Libro I. Maravillosa reducción, y Conquista…", p. 14).

El trabajo etnográfico en la región nos ha permitido comprobar que esta asociación entre la figura de Cristo y los elementos de origen europeo sigue vigente en el pensamiento nativo. Asimismo hemos observado que la mitología identifica a Cristo con el Sol y el planeta Venus, una deidad cambiante que adquiere personalidades distintas de acuerdo con las transformaciones cíclicas de dichos astros. En ocasiones, representa a los héroes culturales que crearon las tradiciones indígenas, en otras, es las deidades transgresoras de las que descienden los no indios. Esa ambivalencia se hace más evidente en la celebración de la Semana Santa y los relatos mitológicos asociados a ella, mostrándose la manera en que a través de un culto ancestral se define el *ethos* cultural en contraste con su alteridad.[50]

En el caso de los popolucas de la sierra de Soteapan, Veracruz, es muy interesante que se da una fusión plena entre *Homshuk*, el maíz, y Jesucristo en el Cristo-Homshuk, estandarte de la teología india en esta zona, y reflejo de la integración cultural que este grupo étnico ha realizado de su práctica agrícola, cosmovisión indígena y cristianismo, en una síntesis operativa impresionante. A continuación se muestran algunas imágenes al respecto, cortesía de la Hermana Consuelo Pulido García.[51]

---

[50] Héctor M. Medina Miranda, "El culto ancestral y las deidades mestizas en la Semana Santa de los indios del Occidente mexicano", en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 173-178. Pag. 173.

[51] Religiosa perteneciente a las Hermanas de San José de Lyon, estudiante de teología en la Universidad Intercontinental. Ha desarrollado su trabajo pastoral en la Sierra de Soteapan, Veracruz. Hace algunos años en la clase de Antropología Cultural y Fenomenología de la Religión presentó este caso y compartió sus imágenes para la Exposición Fotográfica: La Cruz en la Vida de los Hombres de Maíz, exhibida por el Observatorio Intercontinental de la Religiosidad Popular en la UIC, la DEH-INAH y la ENAH entre el 2016 y 2017.







" Cristo-Maíz"
San Pedro Soteapan, Veracruz.
Autora: Hna. Consuelo Pulido García.
2010.
Este Cristo se ha convertido en el emblema de la llamada *"teología india"* en las diferentes comunidades del municipio de Soteapan en la Sierra de Santa Martha.

"Cruces de mazorcas"
San Pedro Soteapan, Veracruz.
Autora: Hna. Consuelo Pulido García.
2010.
Éstas y otras cruces similares serán llevadas en procesión en la fiesta de *Homshuk* (dios del maíz) en el contexto de la cosecha en los meses de octubre y noviembre.





“Ofrecimiento a los cuatro rumbos”
San Pedro Soteapan, Veracruz.
Autora: Hna. Consuelo Pulido García.
2010.
En la iglesia, durante la misa se ofrenda a los cuatro rumbos del universo y se crea este círculo mientras se realiza dicho ofrecimiento.

















"Procesión con las cruces"
San Pedro Soteapan, Veracruz.
Autora: Hna. Consuelo Pulido García.
2010.
Salidas de diferentes capillas rumbo a la iglesia principal del poblado. En la imagen de la izquierda: encabezan la imagen del P. Pro y la cruz de mazorcas. (Los jesuitas son los encargados de la evangelización de esta zona y entusiastas promotores de la *teología india*).

1.8. Devenir histórico de un culto popular: la Virgen de Guadalupe en México

En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una

integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que –de esta forma- se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Félix Báez-Jorge en su libro: *Entre los naguales y los santos*[52], aporta en primera instancia, un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la Colonia. No se trata ni del éxito de la *tabula rasa*, que los frailes pretendían, ni tampoco de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración simbólica, en un contexto social e histórico determinado. Para el caso que tratamos en este breve escrito resulta altamente sugerente, pues permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía, encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica, que por un lado, le

[52] *Cfr.* Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*, *Op. Cit.*

dejan vivir en el nuevo contexto en que se halla inmerso, y por el otro lado, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional.

En este sentido, no podemos dejar de mencionar que el proceso de implantación del modelo religioso y cultural europeo entre los indígenas, necesariamente generó mecanismos *ad intra* de las culturas receptoras, que lejos de asumir indiscriminadamente todo lo que se les impuso, resignificaron creativa y activamente los nuevos elementos impuestos dando lugar a una expresión religiosa *sui generis* que engarza partes de la nueva religión con su tradición religiosa ancestral. Con respecto a este punto, puede resultar ilustrativo y sugerente, lo expresado en el famoso *Coloquio de los doce*, donde se ponen en boca de los sacerdotes autóctonos las siguientes palabras en confrontación al mensaje de los frailes:

> Habéis dicho
> que no son verdaderos dioses los nuestros.
> Nueva palabra es esta,
> la que habláis
> y por ella estamos perturbados,
> por ella estamos espantados.
> Porque nuestros progenitores,
> los que vinieron a ser, a vivir en la tierra,
> no hablaban así.[53]

Y más adelante en el mismo texto se llega a la siguiente conclusión por parte de los indígenas, después de haber escuchado el abigarrado resumen de la doctrina cristiana:

> Tranquila, pacíficamente,

---

[53] Fray Bernardino de Sahagún, *Coloquios y Doctrina Cristiana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. P. 149.

considerad, señores nuestros,
lo que es necesario.
No podemos estar tranquilos,
y ciertamente no lo seguimos,
eso no lo tenemos por verdad,
aun cuando os ofendamos. […]
Haced con nosotros,
Lo que queráis.
Esto es todo lo que respondemos,
lo que contestamos
a vuestro reverenciado aliento,
a vuestra reverenciada palabra,
oh señores nuestros.[54]

Más adelante en el texto, vienen unas paradójicas palabras dirigidas por los frailes a los indígenas en los siguientes términos:

Porque nunca habíais escuchado
La reverenciada palabra de Dios,
Ni teníais el libro divino,
La palabra divina […]
Por esto no son muy grandes vuestras culpas.
Pero ahora, si no
Queréios escuchar,
El reverenciado aliento, la palabra de Dios
Mucho es lo que peligraréis.
Y Dios que ha comenzado
Vuestra ruina, la llevará a término, entonces del todo pereceréis.[55]

Y entonces los indígenas responden en un tono desconcertantemente contrastante al tono de lo respondido antes: “Cuando hubieron escuchado esto los gobernantes, entonces rogaron a los sacerdotes, les dijeron: señores nuestros, aquí

[54] *Ibidem,* p. 155.
[55] *Ibidem,* p. 161.

cogemos, aquí tomamos tal como es, vuestra palabra. Que no se altere vuestro corazón, que esté tranquilo el nuestro"[56].

Recuerda en todo sentido a lo que aún hoy se conserva en la memoria colectiva y el imaginario popular en las danzas y sus diálogos, tal y como ilustra la siguiente copla de la *Danza de moros y cristianos*, en un diálogo entre los personajes de Cortés y Moctezuma:

Cortés:
- Es tan eterno este Dios,
que si quieres ver su gloria
olvida tu ley que tienes
y observa a un Dios verdadero-.
Moctezuma:
-¿Y para qué traes tu acero?-
Cortés:
-Porque si renuente estás
y no admites lo que quiero,
en él experimentarás
que éste es el Dios verdadero-.

En este sentido, es obvio que *el miedo es consustancial a la evangelización*[57], al menos este tipo concreto de evangelización asumido en estas tierras en el s. XVI.

En este mismo sentido, fray Jerónimo de Mendieta escribe acerca de esa "obstinación" indígena: "[...] por doquiera que pasaba

[56] *Idem.*
[57] Leonardo Boff, *Quinientos años de evangelización. Op. Cit.*, p. 22.

(Cortés) les hacía que destruyesen los templos e ídolos que en público parecían ... Mas en pasando, los indios luego los volvían a reedificar. Los frailes empero como cosa que impedía su ministerio, entendieron en desarraigar totalmente la idolatría"[58]. Queda claro que la pretensión de los frailes era construir una *tabula rasa*, donde no sobreviviera ningún vestigio de los antiguos cultos prehispánicos, pues eran vistos con desprecio como cosa demoniaca y expresiones de brutalidad y barbarie en un contexto cultural español que se consideraba indiscutiblemente superior a los "naturales", totalmente etnocéntrico y con un fervor religioso completamente intolerante que se había desbordado en fechas recientes en España, dados los factores ya conocidos por todos de la expulsión de Musulmanes y judíos, además de la consolidación de su supremacía como bastión de la Cristiandad justo en época de la competitiva Contrarreforma. Así pues, todo aquello que viniera de los parámetros culturales indígenas sería denigrado, como cuando el mismo Fray Jerónimo apuntaba: "[...] a cuánta bajeza viene el entendimiento humano, y cuánto se pervierte su lumbre natural por falta de fe y de la gracia, pues viene a creer y tener por ciertos los desatinos y disparates que estos indios, siendo infieles, creían [...]"[59].

La Virgen de Guadalupe, cuya aparición se data en 1531. Sin entrar en los pormenores de su historicidad y exactitud, es muy temprano en el s. XVI en el proceso evangelizador de estas tierras. Frente a esto, Fray Bernardino de Sahagún, uno de los máximos cronistas de aquellos tiempos, plasmaba sus sospechas en relación

[58] Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, *Op. Cit.*, p. 377.
[59] *Ibidem*, p. 179.

al culto del Tepeyac, cuando al final del libro XI, en el ápendice sobre supersticiones escribe:

> Cerca de las montañas se localizan tres o cuatro lugares en los que ellos solían ofrecer solemnes sacrificios, y a los cuales llegaban en peregrinaje desde los más remotos lugares. Uno de esos lugares está aquí en México. Es una pequeña colina llamada Tepeyac... ahora conocida como Nuestra Señora de Guadalupe. En este mismo lugar tenían un templo dedicado a la madre de los dioses, a quien llamaban Tonantzin, que significa "Nuestra Madre". Allí se realizaban numerosos sacrificios en su honor... a los festivales asistían hombres, mujeres y niños... Las multitudes invadían el templo en esos días. La gente decía: "Vamos a la fiesta de Tonantzin". Hoy la iglesia edificada allí está dedicada a Nuestra Señora de Guadalupe, a quien ellos llaman también Tonantzin, imitando a sus prelados, que decían: "Nuestra Señora Madre de Dios, Tonantzin"[...] Así que vienen desde muy lejos a visitar a esta Tonantzin tanto como antes; encontrándonos con que esta devoción es sospechosa, ya que en todas partes hay numerosas iglesias dedicadas a Nuestra Señora que ellos no visitan; sino que vienen desde los más remotos lugares precisamente a éste.[60]

Termina nuestro fraile concluyendo páginas después: "bien creo que hay otros muchos lugares en estas Indias, donde paliadamente se hace reverencia y ofrenda a los ídolos con disimulación de las fiestas que la Iglesia celebra a Dios y a sus Santos, lo cual sería bien investigarse para que la pobre gente fuese desengañada del engaño que ahora padece"[61].

En todo caso, los años han pasado y ¿qué hay ahora en el catolicismo mexicano más oficial y ortodoxo que la Virgen de

[60] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, *Op. Cit.*, p. 704.
[61] *Ibidem,* p. 706.

Guadalupe? Como bien señala Félix Báez-Jorge en su libro *Debates en torno a lo sagrado*[62], subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado.

No podemos olvidar, en este sentido, la configuración histórica que se dio en lo que hoy es México, como territorios donde convivían de una u otra forma distintos grupos étnicos que se interrelacionaban entre sí de maneras asimétricas, donde había algunos de esos grupos que detentaban el poder hegemónico, generando alianzas de distinto tipo entre los diferentes grupos indígenas. En ese contexto general, se impone –con distintos niveles de violencia- un modelo completamente diferente, impuesto de manera vertical por el nuevo detentor del poder hegemónico: el colonizador español, con dos fuertes brazos para imponer el nuevo modelo: las autoridades gubernamentales directamente sujetas a la Corona y la iglesia.

Si consideramos este precedente, entenderemos mejor que el desprecio y nulificación de las formas autóctonas de religiosidad, no se dio como algo ocasional y esporádico, sino en un sistemático proyecto de desarticulación del sistema de creencias y prácticas rituales en los diferentes grupos indígenas. El presupuesto ideológico para justificar este proceso, lo daba la idea de un Dios único y verdadero, absoluto, lo cual significaba que no hay cabida para la duda de que lo que se hace es correcto. Dios se convirtió en

---

[62] *Cfr*. Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011.

el garante de este proyecto, a través de su única mediación terrenal oficialmente aceptada: la iglesia.

Como proyecto social, la iglesia –durante la Colonia- atacó de manera continua toda manifestación de religiosidad que no encuadrara con la propuesta oficial, descontextualizando a las divinidades autóctonas de sus propios ámbitos operativos y sus funciones específicas en interacción con la naturaleza, la sociedad humana, los fenómenos atmosféricos, etc. Se prohibieron "los demás dioses" nominal e iconográficamente, pero sus funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos fueron aspectos que –en muchos casos- pasaron desapercibidos ante la mirada vigilante del clero colonial.

Aparentemente los "falsos dioses" habían sido derrotados, destruidas sus imágenes, prohibida su invocación. Pero más allá de lo nominal e iconográfico, esas funciones, ámbitos de dominio e interacción social con el hombre y el cosmos de éstos entes divinos "derrotados", fueron reformulándose y resignificándose en aquellos personajes sagrados que, con el nuevo orden social impuesto, sí gozaban de carácter oficial: los santos.

Así, moviéndose siempre entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia casi policial, la Iglesia Católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religión popular.

En el momento en que alguna manifestación religiosa popular puede ser usada para los fines perseguidos por la religión oficial, es incorporada de alguna manera al ámbito institucional apoyado por la jerarquía eclesial. Así, a pesar de los conflictos que pueda tener la

instancia hegemónica con lo popular, se vale de aquello que puede redituarle en beneficio propio.

Las devociones que en otros momentos se despreciaron por considerarse obscenas, deformes, sospechosas o impuras (cultural e interreligiosamente contaminadas), sufren procesos históricos que eventualmente las colocan dentro del repertorio de devociones nucleares oficiales. En este sentido, el ejemplo aludido de Guadalupe en el Tepeyac, no es una excepción, sino que se trata de un proceso cultural que generalmente se presenta. Lejos de ser la excepción, sería más bien la regla.

El ser humano es un ente cultural, no un envase "plástico" a ser llenado con contenidos inamovibles, perennes y universalmente significativos. El sentido, el mundo simbólico (cifrado desde un contexto íntimo particular), juegan un papel determinante en nuestra forma de apropiarnos de este mundo y ubicar en él nuestra propia presencia humana. En este sentido, la gran pluralidad de manifestaciones religiosas cifradas en contextos particulares de cultura e historia específicas, parecieran estar más cercanas a nuestra realidad material e históricamente determinadas, que propuestas universales descontextualizadas de toda referencia singular, que pretenden la homologación de toda forma de expresión humana en relación con lo sagrado.

II. CONTEXTUALIZACIÓN TEÓRICA

Para hacer una valoración –con cierto grado de objetividad- de alguna práctica religiosa popular se requiere de un mínimo ejercicio de descentramiento cultural respecto a los propios valores y principios. Ese descentramiento no implica la disolución de los propios valores culturales, sino la toma de conciencia de ellos y la posibilidad de reconocimiento de otras configuraciones de sentido de aquél con quien se da el encuentro. Añado también que para analizar el fenómeno religioso popular será necesario considerar a éste como una realidad factual valiosa en sí misma y depurarla de connotaciones etnocéntricas.

El análisis de los fenómenos religiosos populares necesariamente implica cuestiones de interculturalidad. La correspondencia de estas manifestaciones en constante referencia a la instancia oficial, de forma ya sea amigable o conflictiva, involucra segmentos sociales diversos que intervienen en la conformación de un todo.

Luis Maldonado[63] sitúa el origen de la religiosidad popular en la introducción en la fe cristiana instaurada en el Imperio Romano, de creencias precristianas, y en algunos casos, el carácter de las poblaciones rurales y campesinas, tanto las que pertenecían al vasto imperio, como las que posteriormente fueron irrumpiendo en él procedentes del norte. La apertura a nuevas invasiones, nuevas etnias y culturas, y la ruralización del imperio obliga a la iglesia a cambiar su forma de presencia social, no quedándole más remedio

[63] *Cfr.* Maldonado, Luis (1989), "La religiosidad popular", en: Carlos Álvarez Santaló; María Jesús Buxó i Rey; Salvador Rodríguez Becerra (Coords.), *La Religiosidad Popular,* t. I, pp. 30-43, Anthropos, Barcelona.

para subsistir que adaptarse, realizando por una parte un importante esfuerzo de evangelización y catequización y a la vez aceptando y asimilando los elementos o restos de las creencias precristianas de los germanos y las peculiaridades del carácter rural y campesino de la mayoría de la población.

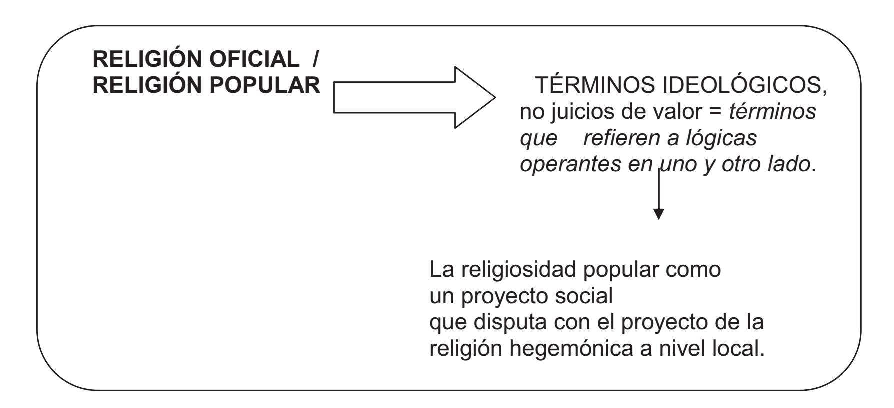
En Latinoamérica, la peculiaridad del proceso evangelizador implicó procesos culturales en las sociedades nativas que llevaron a una integración local del mensaje cristiano, reformulado desde los símbolos autóctonos, en una integración de ese mensaje en el proceso histórico propio de las culturas receptoras. Si se quiere, podría decirse que el mensaje cristiano se reformuló traduciéndose a un lenguaje entendible, coherente y significativo de acuerdo al horizonte de sentido propio de las culturas indígenas, que –de esta forma- se apropiaron del cristianismo desde su propio proceso selectivo y dinámico que logró integrarlo en su mundo simbólico desde su propio lenguaje religioso y entendimiento ancestral de lo sagrado.

Este tipo de fenómenos no son privativos de contextos indígenas, pues florecen en contextos semiurbanos y urbanos en sectores obreros, marginales o de una u otra forma segregados hacia la periferia. Sin embargo, también en esos contextos encontramos la distinción básica de sectores sociales que viven bajo parámetros centralizados y otros que se alejan de la interpretación centralizada en una referencia constante a ese centro pero viviendo una relación de cierta autonomía interpretativa validada no por la oficialidad sino por el grupo que localmente da fuerza y vigor a esa manifestación religiosa específica que le resulta

significativa en su propio contexto histórico y realidad existencial concreta y particular.

En todo sentido, el diálogo abierto entre las disciplinas sociales y los agentes eclesiásticos que buscan insertarse en este mundo, con todas las consecuencias que ello implica, puede redituar en una comprensión del otro desde su otredad, contribuyendo a relaciones interculturales no violentas, retroalimentadoras y compenetradoras de sentido, especialmente el sentido de lo sagrado y sus consecuencias en las relaciones sociales y con el entorno natural.

El siguiente cuadro trata de destacar lo antes dicho, resaltando la importancia de reconocer que en la religiosidad popular hay varios interlocutores:



Cuadro 1. Especificidad de nuestro enfoque frente al problema de la religiosidad popular. Nótese que el fondo de este cuadro es el reconocimiento de dos interlocutores. No es posible desde un monólogo. Implica el necesario previo de la instancia oficial reconociendo al interlocutor local de la religiosidad popular.[64]

[64] Gómez Arzapalo, Ramiro (2007), *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos predicadores de otra historia*, ENAH, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, p. 179.

Desde mi experiencia en el trabajo de campo enfocado a los fenómenos religiosos en contextos campesinos de ascendencia indígena, y a la aproximación teórica[65] que me ha nutrido primero en la formación académica y luego en la interacción colegiada en el ámbito de las Ciencias Sociales, propongo definir la religiosidad popular como una expresión religiosa individual practicada en un contexto social con historia, suerte, pretensiones, expectativas y cosmovisión semejantes. Dicha expresión religiosa reafirma una experiencia cotidiana y vital, por lo que se configura como una vivencia religiosa de marcada preocupación temporal y material.

Así pues, la religiosidad popular implica un *conjunto de experiencias, actitudes y comportamientos simbólicos que confirman la existencia de lo religioso en la cotidianidad de los sujetos en una actitud íntimamente relacionada con el contexto socio-cultural inmediato*.[66]

Es necesario puntualizar que la religiosidad popular no puede ser comprendida desde la universalidad teórica pues está adherida siempre a una lógica cultural interna que la configura y estructura, una lógica singular y contextualizada, por lo que sólo puede ser entendida atendiendo a dicha configuración de sentido eminentemente local y focalizada, cifrada desde la intimidad del grupo social que le confiere vida y vigor. En este sentido, conviene

[65]Básicamente en lo que toca a la religiosidad popular desde la antropología: Félix Baez-Jorge, Johanna Broda y Gilberto Giménez, pero también en aspectos específicos: Eric Wolf, Noemí Quezada y Ramírez Calzadilla. En términos filosóficos afines: Raúl Fornet Betancourt y Emmanuel Levinas. En temas teológicos involucrados: Luis González Carvajal, José María Mardones y Louis Duch.

[66] Cohen, Elisa (2012), "Una sintaxis del más allá: transgresión y religiosidad popular judía en un caso argentino", en: *Cuadernos Judaícos*, no. 29, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, diciembre de 2012, pp. 84-103/ p. 87.

considerar la religiosidad popular como una categoría que atraviesa identidades sociales y determinados conceptos sagrados que dejan de pertenecer a una religión y son usados por cualquier individuo de acuerdo a sus creencias, intereses y decisiones.

La religiosidad popular, entonces, es totalmente permeable y se da en contextos sociales de diversidad y fecundidad de matrices culturales. Es hibridación cultural, proceso intencional de mezcla de dos o más lenguajes sociales, mundos simbólicos, estructuras lógicas, anudadas en el sujeto religioso que posibilita la vivencia concreta de esa particular expresión religiosa. En ella, el sentimiento desplaza a la razón, las prioridades de este mundo desbancan a las del otro mundo, por lo que la trascendencia se inmanentiza, porque la urgencia es aquí y ahora, en límites existenciales donde la psique no es capaz de manejar la negativa.

En la dinámica de la religiosidad popular, lo material, lo espiritual y lo divino "integran un *continuum* que posibilita experimentar en la tierra una fuerza mayor que las fuerzas terrenas"[67]. En este sentido los cultos religiosos populares son una reacción del sujeto que al no verse contenido en los marcos de la oficialidad, se rebela y reacciona encarando otras posibilidades de relación con lo sagrado.

En suma, la religiosidad popular es una propuesta activa desde la marginalidad, con aceptación solapada desde la centralidad institucional. Es negociación, hasta llegar a una vida ritual que satisfaga las expectativas del creyente pero que también cuente con la aceptación (o al menos tolerancia) de las autoridades

[67] Semán, Pablo (2006), *Bajo continuo. Exploraciones descentradas de la cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Ed. Gorla, p. 42.

religiosas oficiales: “la puja y el conflicto por el predominio de unos universos simbólicos sobre otros se traduce tanto en instancias de impugnación y resistencia como en procesos de yuxtaposición, síntesis y sincretismo”[68].

Al tratar acerca de la religiosidad popular en las comunidades indígenas actuales, no podemos ignorar los procesos de reformulación y reinterpretación propios que los mismos indígenas hicieron tanto de los nuevos elementos cristianos impuestos por los evangelizadores, como de los elementos autóctonos formulados en su cosmovisión y vividos socialmente a través de sus rituales. El sincretismo resultante, parece provenir de un proceso mucho más complejo que un mero “corta y pega” de aspectos cristianos por un lado, e indígenas por el otro. El proceso histórico que vivieron estos pueblos durante la conquista y posterior colonización, es sumamente complejo por la forma como se desarrolló, gradualmente y con muchas estrategias y contradicciones, tanto de parte de indígenas como de españoles, para sacarle el mejor provecho a la situación, estrategias que al aplicarse, fueron delineando poco a poco el perfil del indígena durante la Colonia. Posteriormente, al terminarse el período colonial, y empezar los diferentes países de Latinoamérica a iniciar su vida de manera independiente, la reestructuración social al interior de los mismos marcó un cambio para las comunidades indígenas, que invariablemente tendrían que adaptarse a la nueva organización y

[68] Amegeiras, A. (2006), “Religiosidad popular y MERCOSUR: fecundidad y pluralidad de lo religioso en el cono Sur de América Latina”, en: Scannone, J. C., García Delgado, D, *Ética, desarrollo y región. Hacia un regionalismo integral*, Buenos Aires, Argentina, pp. 375-385. / p. 377.

enfrentarse a los embates consecuentes frente a los mestizos que ya se habían perfilado como la clase dominante.

Es obvio que la religiosidad indígena actual es diferente a la del pasado, ya sea que remontemos ésta hasta lo prehispánico, lo colonial, o primeros años de independencia, sin embargo, es posible vislumbrar ciertas continuidades en las prácticas rituales, reformuladas debido a las condicionantes históricas, pero que conservan su sentido original. Dichas continuidades resultan más lógicas cuando consideramos que las comunidades indígenas han conservado como denominador común a lo largo de su historia la agricultura, y sus raíces prehispánicas se encuentran hundidas en sociedades estatales cuya base era la agricultura, por lo que la mayor parte de sus rituales estaban orientados a propiciar esta actividad y conseguir un buen fin al ciclo agrícola.

Después de haber asentado los principios anteriores, podemos decir que la religiosidad popular se perfiló desde el interior de las comunidades como una estrategia de diferenciación entre lo propio y lo ajeno, donde lo propio reconoce lo ajeno, selecciona algo, lo reformula y finalmente se lo apropia. Es por esto que no estamos de acuerdo con posturas que señalen la mera sustitución, implantación o simple yuxtaposición de elementos cristianos sobre los cultos procedentes de las religiones precolombinas.

Entonces, la religiosidad existente entre los indígenas actuales no parece ser resultado de un proceso pasivo de yuxtaposición o sustitución, sino más bien, de un proceso sumamente dinámico y creativo de reformulaciones. Sin embargo, hay que señalar que cuando hablamos de reformulaciones de antiguas tradiciones y cultos indígenas, no nos referimos tanto al sistema religioso

estructurado desde el poder estatal en tiempos prehispánicos, pues éste fue directamente atacado por los españoles y desestructurado inmediatamente consumada la conquista. Más bien nos referimos a los cultos locales, de comunidades agrícolas, que se celebraban en la intimidad de los pueblos o las familias, valga la siguiente observación de Luis Millones con referencia a la experiencia del Perú:

> Una vez organizada la iglesia cristiana en el virreinato comprendió que eran los dioses locales, aquellos que se reverenciaban en el nivel comunal o familiar, los que resistirían con más éxito la encendida prédica de los misioneros. Desde un principio se les privó de sus imágenes, pero eso no disminuyó la voluntad de los creyentes, que refugiaron su fe en lugares apartados o en los propios altares de los templos católicos, a despecho del sacerdote y los indios cristianizados.[69]

Parte de este proceso se puede entender si se considera que desde la época del primer contacto entre indígenas y españoles, los evangelizadores dejaron muchos huecos que los indígenas tratarían de llenar desde su propia perspectiva interpretativa acerca de la divinidad, el cosmos y la participación humana con ellos. Nuevamente recurro a Millones, pues lo expone de manera muy ilustrativa:

> [...] Las imágenes quedaban expuestas a los fieles en el templo de su localidad. A falta de la palabra explicativa del clero, a los pies de cada imagen fue naciendo otra historia, lejana a los martirios de los primeros tiempos de la cristiandad, o bien conformando versiones paralelas a la vida

---

[69]Luis Millones, *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad "Pablo de Olavide", Fundación El Monte, Sevilla. 1997, p. 13.

> de Cristo, pero que al entroncarse con las tradiciones locales (muchas de origen precolombino) terminaban por conformar lo que hoy ya está consagrado como parte de la historia del pueblo y de su patrono. [...] Al carecer de la voz oficial de la iglesia, o si ella ejerce violencia inaceptable sobre los patrones culturales del pueblo, éste recurre a su capacidad de "leer" de manera distinta la expresión y parafernalia del santo, virgen o cristo expuestos en los altares. Por encima de la doctrina oficial, cada comunidad ha establecido un diálogo personal con su patrono. Sus rasgos, sus vestidos, sus atributos, fueron poco a poco reflejando las angustias y esperanzas de sus fieles, convirtiéndose en espejos culturales. En el diario entrecruzar de sus miradas, unos y otros terminaron por borrar las distancias de sus respectivas proveniencias.[70]

Esto no implica que la religiosidad popular indígena actual sea consecuencia de que los indios no fueron evangelizados correctamente, en el supuesto de que si lo hubieran sido, no tendrían esas "desviaciones" en su forma de vivir la religión cristiana. La religiosidad popular indígena no es escisión del cristianismo producto de ignorancia o terquedades de los indios (como generalmente prefieren verlo los clérigos), sino una expresión cultural original que respondió –y lo sigue haciendo- a las necesidades sociales de las comunidades que la viven. Dicha religiosidad indígena no es de generación espontánea, sino que responde a un proceso histórico, donde indudablemente hubo una vivencia religiosa socialmente bien estructurada y de antigua tradición en las comunidades prehispánicas, que chocó fuertemente con los presupuestos de los españoles, fue sistemáticamente atacada y socialmente desestructurada, pero que durante todo el período colonial fue hábilmente reformulada, admitiendo

[70] *Ibidem*, pp. 74-75.

selectivamente elementos de la nueva religión traída por los europeos, muchas veces solo en forma pero no en contenidos. Cabe aquí traer las palabras de Báez-Jorge: “Decapitada la inteligencia mesoamericana, desmanteladas las manifestaciones canónicas de las religiones autóctonas por el aparato represivo eclesiástico-militar de la corona española, los cultos populares emergieron como alternativa para la catequesis cristiana o como mediadores simbólicos que en algunos casos, terminaron sintetizándose con las deidades católicas”.[71]

El sistema religioso como tal había sido desmembrado, pero la actividad agrícola –básica en época prehispánica- continuaba siéndolo en la Colonia. A ese nivel, de cultura agrícola, los rituales propiciatorios y –en general- de todo el ciclo de cultivo, siguieron practicándose. Los aires, la lluvia, el cerro siguen tratándose como un Tú y no como materia despersonalizada, pero ya no están solos, las comunidades van integrando a ciertos santos, que por su iconografía o sus atributos, son considerados útiles en el proceso productivo agrícola, de acuerdo con su cosmovisión. La Cruz, Dios Padre, la Virgen, etc., son de igual forma refuncionalizados y se integran no como foráneos, sino como autóctonos.[72]

En este sentido compartimos la postura de Tristan Platt cuando señala que “la reproducción y transformación étnica en circunstancias coloniales exigía de los nativos americanos una

[71] Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas, Op. Cit.*, p. 381.
[72] *Cfr*. Broda, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México:* 165-328. CONACULTA-FCE, México.

asimilación selectiva de elementos claves del repertorio cultural hispánico"[73]. Por su parte, Félix Báez indica que:

> La vigencia de elementos religiosos de origen prehispánico o colonial no se interpreta en términos de antiguallas probatorias del "atraso" de los pueblos indios o de su pertenencia a "comunidades folk". Se abordan como manifestaciones ideológicas (conscientes e inconscientes) de cosmovisiones contemporáneas, apreciación que remite a los conceptos y explicaciones que los pueblos indios formulan acerca del origen, la forma y el funcionamiento del universo, a las ideas que expresan respecto a la posición y papel que tienen y deben cumplir los seres humanos en el ámbito natural y social, y que como cuerpo de representaciones determinado socialmente están articuladas a cuestiones prácticas toda vez que sirven como referencia normativa a diversas conductas e instituciones.[74]

La vivencia religiosa de los pueblos indígenas, incorpora los elementos de su cosmovisión expresada en la praxis ritual, la cual se entiende en ese contexto y no en otros, pues la selección que la configura, depende de las vivencias históricas concretas de una determinada comunidad.

2.1. Implicaciones sociales en el nominativo de la Religiosidad Popular

Las manifestaciones religiosas populares en México, y otros contextos latinoamericanos, son expresiones sociales que ponen de manifiesto una dicotomía implícita en el apelativo de "lo popular". Ese apellido necesariamente pone en evidencia la relación indisociable con una contraparte que haga necesario el calificativo

[73] Tristan Platt, *Los guerreros de Cristo*, ASUR y plural editores, Bolivia, p. 21.
[74] Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas, Op. Cit.,* p. 47.

definitorio de “popular”, y esa contraparte es lo que podríamos denominar “religión oficial”, institucionalizada, jerárquica, piramidalmente constituida y bien definida por un corpus claro de normas, dogmas y cánones. Así pues, lo que podamos decir acerca de la religión popular necesariamente se alimenta de esa dicotomía, que opone a ésta, aquella otra denominada: *religión oficial*. En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, que son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente y que dan cuenta de procesos sociales de larga duración que implican las estrategias empleadas por un grupo social determinado en la preservación de la propia identidad en medio de los cambios y transformaciones inherentes a la cultura en el devenir del tiempo. Así pues, partiendo desde la religión oficial y su enfoque teológico-pastoral, al momento de definir ésta lo que es la religión popular, emite un juicio de valor al calificarla en términos de “religiosidad tradicional”, “ignorante”, “supersticiosa”, “pagana”, en relación a sí misma - la religión oficial-, juzgada *a priori* como “auténtica” y “verdadera”.

Sin embargo, en los documentos eclesiales locales contemporáneos, desde los documentos de Puebla hacia acá, se puede apreciar un franco y creciente optimismo por la religiosidad popular, piedad popular, catolicismo popular, o de la forma como se le llame, seguida siempre la referencia a ella por una advertencia: purifíquese, enderécese, oriéntese, encáucese. Pareciera ser una doble tendencia, a la valoración teórica de las prácticas religiosas populares, pero bajo sospecha práctica en el momento de

confrontarlas en la vida real. Así pues, es de llamar la atención que a pesar de la suavidad del lenguaje escrito de las directrices orientadoras, en la realidad contextual de muchos lugares esa suavidad de intención contrasta con la dura aspereza de la práctica pastoral asumida frente a las expresiones religiosas populares.

Es interesante, pues, constatar las contradicciones que surgen entre el discurso y la puesta en marcha en la realidad. En este sentido, llamamos la atención sobre esta dialéctica que en la realidad social se da de forma cotidiana. No es solamente una cuestión teórica, sino cómo esa teoría se lleva o no a la práctica en el contacto real, cotidiano y ordinario con las expresiones religiosas "de frontera". La inmensa diversidad de posibilidades en los innumerables contextos singulares, abre un rico abanico de interpretaciones plurales que retan de frente las posiciones doctrinales monológicas.

Así pues, tenemos una realidad compleja y encontrada: lo que llamamos "religiosidad popular" está en necesaria relación con la instancia "oficial". Es una relación de poderes, implica problemas interculturales y de reconocimiento de la alteridad. En dicha relación, se establecen lazos tensos y conflictivos, a veces, y otras veces consensuados y armónicos, pero con una línea marcada de división que no las lleva a fusionarse y que no es por deficiencia en los métodos, sino por distancia cultural, nunca se fusionarán, porque las realidades materiales, simbólicas y de sentido existencial son diferentes y la expresión religiosa asumida históricamente responde a ello. En todo caso, pareciera que la fuerza que las articula no es capaz de integrarlas, pues los motivos de una difieren de la otra en cuanto a la interpretación de lo sagrado, qué se espera

de ello y cuáles son los modos de acceso a ese ámbito sacro. La materialidad, los juegos de poder, procesos de resistencia y de preservación de identidades locales, parecen estar en la base misma de este conflicto.

El siguiente cuadro intenta mostrar de manera sintética algunas características definitorias de la religiosidad popular y la religión oficial, para destacar los contrastes operativos que se evidencian en el trabajo etnográfico al compartir las celebraciones religiosas populares en muchísimos contextos:

RELIGIÓN OFICIAL	**RELIGIÓSIDAD POPULAR**
-Organización racional jerárquica (teología-clero) unitaria e institucionalizada rígidamente a través de dogmas, normas y prácticas cultuales estipuladas de forma universal.	-Gestión ceremonial laica. -Institucionalización popular a través de los sistemas de cargos.
-Funciona como un aparato ideológico que se aplica en un proyecto doctrinal que se considera único y es de gran espectro.	- Todo culto popular tiene un referente doméstico, por lo que no existe **una** religión popular única y omniabarcante.
-Es parte de un proceso hegemónico que rebasa a la institución eclesial y tiene que ver con proyectos nacionales e internacionales	- Como proyecto social, tiene que ver con cosmovisión, identidad, resistencia y supervivencia cultural eminentemente local.

-Religión escatológica	-Religión consuetudinaria
-Convalida todas las expresiones religiosas siempre y cuando sirvan a su propósito	
	-No tiene autonomía fenoménica, debe ser tratada con el campo opuesto

Cuadro 2. Características definitorias de la religiosidad popular y la religión oficial.[75]

No se trata entonces de ofrecer una explicación desde el ámbito meramente piadoso-devocional, sino que pretendemos una posibilidad de interpretación del abigarrado proceso social en que surgen estas expresiones cúlticas, lo cual requiere ser comprendido desde la interconexión de sus partes, por eso, se hace indispensable considerar la lógica interna que articula los componentes que integran dichos fenómenos, de lo contrario, parcializaríamos un proceso social históricamente conformado, cuya riqueza está en el conjunto y la interacción que guardan sus partes constitutivas. Se requiere, pues, de un concepto dinámico que permita el juego interactuante de otros conceptos que ayuden a dar cuenta del fenómeno observado, tal es la cualidad que se quiere acuñar en el concepto de "religión popular", el cual intenta amalgamar conceptos relacionados tales como: sincretismo, hegemonía, contrahegemonía, poder, cosmovisión, identidad, reproducción cultural, relación dialéctica, etc. Si se quiere, el

[75] Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos predicadores de otra historia*, *Op. Cit.*, pp. 182-183.

concepto de "religión popular" puede verse como un concepto que "amarra" otros que de mantenerse separados no darían una explicación satisfactoria para el caso de los fenómenos religiosos populares, los cuales implican la interacción de las esferas social, económica, política, devocional, psicológica, etc., mismas que desde su particularidad no podrían dar cuenta de un fenómeno tan amplio y complejo, pero que articuladas, bajo un concepto que de lógica y coherencia al conjunto explicativo, pueden aportar mucho más en su unidad que en su dispersión.

2.2. Cuestiones de método: la importancia de que el punto de partida sea lo particular

Los fenómenos suscitados en la religión popular, no pueden ser explicados en términos universales, sino que tienen siempre un referente doméstico, por lo tanto, no es posible dar notas definitorias decisivas acerca de los mismos que se apliquen de manera universal a todo lugar y circunstancia. La configuración histórica y cultural local es decisiva, por lo que la forma concreta que estas vivencias religiosas populares asumen en la *praxis*, dependen en todo sentido de las circunstancias concretas de la realidad social en la que se suscitan, por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico.

Desde las ciencias sociales, hay un interés enorme por entender, comprender y profundizar en estas expresiones religiosas populares, valorándolas como expresiones de identidad, cobijo y pertenencia social en contextos culturales muy castigados históricamente y relegados al desprecio, nulificación y abajamiento.

Al mismo tiempo, también desde la labor pastoral de la iglesia, hay un genuino y sincero interés por valorar y compenetrarse en estas expresiones religiosas, tal vez no de todos los sectores y tendencias, pero es un sentir que crece entre muchos pastores interpelados por un ámbito social general de apertura y pluralidad. Así pues, se augura que con este tipo de aportes colectivos interdisciplinarios, plurales, y heterogéneos en derredor de un tema común, encontraremos el entendimiento del otro y un reconocimiento indispensable para contar con una plataforma mínima de soporte hacia un diálogo intercultural e interreligioso mutuamente fructífero y enriquecedor.

Las diferencias en el método propios de las diferentes disciplinas no lleva a desechar, descalificar o negar la actividad que la iglesia tiene entre estos sectores populares y sus manifestaciones cúlticas concretas, fechadas y perfectamente situadas, sino más bien sería fructífero recalcar que hay una diferencia fundamental en la apreciación del fenómeno religioso popular desde el sector eclesiástico y la antropología, entre otras ciencias sociales. Para esta última, cualquier valoración de un fenómeno social desde criterios universales externos a la realidad concreta, histórica y determinada del sector social que lo genera, es falaz. Enfatiza la singularidad cultural e histórica, valorando los símbolos, expresiones y formas culturales por ellas mismas y no en relación con una intencionalidad universal a realizarse posteriormente en un proyecto ajeno a la cultura específica. En este sentido, valora y entiende las expresiones religiosas populares como manifestaciones culturales valiosas en sí mismas, sin apego a instancias externas que posibiliten juicios calificativos de bondad o

malicia en relación a la cercanía o lejanía con un universal extracultural-histórico. En procesos históricos tan convulsionados como los de los países latinoamericanos, es innegable que la Iglesia ha estado presente en el proceso desde el momento del encuentro (o más bien desencuentro a sentir de muchos). Pero en esa presencia siempre conflictiva y militante, no ha sido la única voz, pues las culturas locales reformularon el mensaje cristiano desde sus propios horizontes culturales, cuya originalidad resultante, no es patrimonio exclusivo de la iglesia, y –con mucho- ni siquiera es mayoritariamente de la iglesia, pues los pueblos sojuzgados lo acuñaron en medio de la sospecha, el desprecio y en muchas ocasiones, franca persecución de sus formas locales de culto, insertos ya en un contexto social cristianizado, pero lo suficientemente "diferente" como para no pasar desapercibido por el ojo vigilante del clero de los ss. XVI Y XVII. En este sentido, aquello que queda implícito en estas expresiones de culto popular, no es totalmente cristiano, sino que se dejaron pasar intencionalmente puntos de amarre con las concepciones ancestrales de lo divino. Hay allí, subyacentes, verdaderas formas de entender lo sagrado cifradas en otros horizontes culturales no-occidentales, donde la iglesia vería necesidad de "enderezamiento", "purificación", "discernimiento doctrinal", pero que son las partes más valoradas desde la antropología, pues son producto de largos procesos de reformulación en un espectro temporal de muy larga duración, y resultado de conflictos, consensos y reacomodos constantes en un entorno específico que da cuenta de su propio proceso cultural e histórico. Allí donde la iglesia pone el "pero", la antropología se maravilla de los procesos sociales implícitos en tan dinámica

construcción y reproducción cultural. Por ende, desde la disciplina antropológica, se trata de reductos de refugio de identidades culturales diversas que buscan prolongarse como entidades sociales diferenciadas en medio de culturas hegemónicas homologantes que pretenden la asimilación de toda alteridad.

Podría ser, incluso, que desde lo más profundo de este impase, surja una inquietud teológica obligada: en esas diferencias culturales de concepción de lo sagrado ¿no cabe la posibilidad de revelación divina en coordenadas no-occidentales?

2.3. Apología de la materialidad: entre la inmanencia y la trascendencia en el reino de este mundo

Al tratar acerca de la religión popular no podemos dejar de hacer una apología de la materialidad como base de partida de toda experiencia humana. La necesidad es la impronta de nuestra ontología. Nuestra subjetividad es una subjetividad frágil: de polvo y cenizas, como dijera Sylvana Rabinovich[76]. La dureza de la realidad material se impone al espíritu, que para ser humano, es necesariamente encarnado. Así, heridos por la necesidad, carentes permanentemente de una seguridad real y duradera en este mundo hostil y rudo, la relación con lo sagrado no puede ignorar esta huella de realidad presente en nuestro *ser* humano.

Bien apunta en este sentido Félix Báez-Jorge: “En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de los sujetos sociales”[77], por

---

[76] Rabinovich, Silvana (2002), “Espiritualidad de polvo y cenizas”, en: Shulamit Goldsmit (Coord.),*Memorias del 1° y 2° coloquios internacionales de Humanismo en el Pensamiento Judío*, Universidad Iberoamericana, México, pp. 48-63.

[77] Báez-Jorge, Félix (2011), *Debates en torno a lo sagrado. Op. Cit.*, p. 45.

lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico. Subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico, dependen directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto.

La realidad humana está metida en la inmundicia y el conflicto, el desorden, los impulsos, el caos de la necesidad y el requerimiento ontológico de satisfacerla. Esto se vive dramáticamente en la existencia real-concreta y se impone como contexto cultural al ente pensante que trata de dar cuenta de sí mismo en un entorno efímero, desechable, fugaz, gelatinoso y frívolo.

En este contexto de religiosidad popular, lo que se considera más importante son las funciones pragmáticas operantes en el orden material, lo cual devela una diferencia radical entre la concepción religiosa católica oficial y la concepción religiosa popular. La primera invierte sus esfuerzos en una apuesta que no ha de ganarse a plenitud en esta vida, mientras que la segunda invierte y gana aquí y sólo en esta vida terrenal.

Ante tal diferencia en los intereses y fines perseguidos, se hace necesario señalar que –a pesar de su distancia- la religiosidad popular no cuenta con autonomía fenoménica, sino que está

siempre en relación con la iglesia oficial, pues en su condición subalterna recibe la imposición del grupo hegemónico, pero aquí lo interesante no es la imposición como tal, sino la forma peculiar como se incorporan algunos de los elementos impuestos al repertorio tradicional local, a través de procesos de discernimiento y resignificación que parten desde la cultura "receptora" de la imposición, cambiando con esto el esquema de una cultura que impone y otra que pasivamente se atiene a lo impuesto, por otra forma de explicar estos fenómenos que implica una relación dialéctica dinámica y participativa desde ambas partes involucradas. La historia tiene más de una voz, por eso no es posible la comprensión unilateral de la historia.

Subyace en estas ideas la apuesta de la heterogeneidad del mundo social real más que su homogeneidad, una apuesta más por lo diverso que por lo uno.

En este sentido, Rostas y Droogers señalan que en la religiosidad popular se negocian las redefiniciones y reinterpretaciones del sentido práctico de la religión:

> Los usuarios de religiones (populares) están poco preocupados por el origen de sus creencias y prácticas y sí en cambio, por la eficacia de su versión de la religión. Ellos se apropian de símbolos y los aplican o los reinterpretan en situaciones particulares con el fin de ayudarse a sí mismos (a resolver sus situaciones financieras o a curarse de alguna enfermedad). Los usuarios de la religión popular no tienen escrúpulos acerca de mezclar e incorporar elementos a fin de satisfacer sus necesidades, independientemente de que ellas sean espirituales o materiales.[78]

[78] Rostas, Susanna; Droogers, André (1995), "El uso popular de la religión popular en América Latina: una introducción", en: *Revista Alteridades*, México, UAM-Iztapalapa, vol. 5, num. 9,

La distinción que la religión oficial hace entre este mundo y el otro, implica la separación del ámbito humano y el divino, donde la divinidad se acerca a la realidad humana, pero el fin último se concibe fuera de esta realidad. Es una visión de la trascendencia donde los ámbitos de lo humano (terrenal, perecedero, inmanente) están muy bien diferenciados de lo divino (celestial, eterno, trascendente).

En base a lo observado en los cultos populares con enfoque etnográfico, esta distinción de los ámbitos humano y divino no opera, de hecho no existen en sí esos ámbitos, sino que se trata de una sola realidad, ésta, la que conocemos y en la que nos movemos, donde cohabitan el hombre, la naturaleza y los entes divinos, en una interrelación que integra a las partes en un destino común. Así, el santo, como entidad divina en sí mismo, es un habitante del mundo, un vecino del hombre, pero con cualidades y potencialidades diferentes, pero al fin y al cabo una entidad personal con la que se puede pactar, con quien se puede hablar, y a la que se puede convencer de que de algo que el hombre por sí sólo o no podría o le costaría mucho tiempo alcanzar. Como es considerado una persona, tiene voluntad propia, así que es susceptible de ver influenciada su voluntad a través de regalos –o en casos extremos- castigos para presionarlo. Siguiendo esta misma línea, al ser persona, tiene a la vez gustos y disgustos, por lo que es ambivalente, pues así como da, puede quitar, tiene una faceta dadivosa, pero también castiga. Hay que tratarlo con ciertas precauciones rituales, porque se considera que tiene personalidad,

---

pp. 81-91./ p. 87.

humor, deseos, amistades y enemistades, buenos y malos ratos, como todos nosotros, y nadie quisiera tocarlo justo en el punto que lo hace explotar.

Desde esta perspectiva la cuestión del milagro se convierte en una ventana a lo profundo de la religiosidad popular y los motivos de sus allegados que dinamizan estas expresiones religiosas. El milagro en la religiosidad popular se encuentra a una distancia abismal de la concepción que de él se tiene en las normas eclesiásticas oficiales. Para las personas que viven su vida en el trabajo afanoso, incierto y poco gratificante en las rudas condiciones socio-económicas deshumanizadas y adversas, el milagro es un signo de presencia divina en el acontecer ordinario que lo vuelve extraordinario. Es el desgarramiento de la inmanencia que trasciende en el aquí y el ahora, una salvación intrahistórica, un arreglo de cuentas en el más acá. Una inmanencia impotente que resulta salvada por una trascendencia que opera aquí y ahora sin dejar los linderos de la mundanidad. Cuando ya no se puede dar cuenta racional de la propia subsistencia y sin embargo se sobrevive, se está en el plano del milagro popular.

Cuando los cauces de la existencia se cierran tanto que la vida deja de fluir, el milagro –desde esta perspectiva popular- desazolva los canales de la ordinariedad para que todo cobre nuevamente su lugar y las cosas funcionen. Es pues una historia netamente individual e inmanente que se entreteje entre más penas que glorias, en soledad, necesidades, trabajo duro, poca recompensa, anonimato, in-significancia y muchas calamidades. No parecen entretejerse en esta historia particular elementos que la institución religiosa destaca y privilegia, tales como moral, orden,

sumisión a la voluntad sagrada, y menos subordinación a una estructura religiosa institucional.

El milagro popular no tiene por qué ser una situación desmesuradamente extraordinaria, basta un signo, un pequeño detalle, imperceptible tal vez para todos los que rodean al que recibe esta distinción, pero clara y particular señal para este sujeto religioso que reafirma la distinción de su persona en medio del mar de anonimato generado en la vida social apática posmoderna. Como fenómeno social, estas expresiones religiosas populares son parte de una historia individual en la que la presencia de lo divino ha tocado a ese sujeto en particular, a pesar de cualquier interpretación discrepante que otro individuo o institución pueda hacer al respecto.

Ese milagro que se concibe desde la conciencia del sujeto religioso que se siente atendido en su existencia particular por un favor divino, se materializa en el exvoto, expresión artística-religiosa que registra en la historia el favor que lo sagrado hizo en este hombre o mujer concreta desde su propia particularidad. En este sentido, todo puede ser un milagro: un bono extra en el trabajo, un asalto frustrado, una infidelidad conyugal no descubierta, un crimen no castigado, una enfermedad que cede, un amor que por fin se encuentra, preferencias sexuales que se definen, en fin, miedos afrontados, retos superados, dolores redimidos, sufrimientos transformados. El milagro es resolución existencial del caos provocado por una vida calamitosa que descarrila la ordinariedad y urge volver a encauzarla en sus rieles para que todo marche y la vida cobre sentido una vez más.

Lo sagrado, lo divino, así en abstracto, suelen destilarse en la materialidad mediante los personajes de los santos englobados en esta categoría de “los santos” o “santitos” las vírgenes, cristos, Dios Padre, ángeles y también aquellos entes que se consideran “santos” aunque la iglesia no los reconozca como tales, son verdaderos santos extraoficiales que gozan de canonización popular: Niño Fidencio, Juan Soldado, Jesús Malverde, el Tiradito, la Santa Muerte, María Lionza, el Gauchito Gil, la Difunta Correa y un largo y dinámico etcétera.

2.4. La Religiosidad Popular como problema para las Ciencias Sociales

Podemos empezar señalando como pionero que encauza estos estudios en el área de las Ciencias Sociales a Gilberto Giménez y las ideas que vertiera en *Cultura popular y religión en el Anáhuac*[79]. Allí encontramos la primera aproximación teórica que intentaba explicar este fenómeno partiendo de un contexto ritual concreto y –sobre todo- buscando la lógica inherente al mismo, lo cual implica considerar los fenómenos religiosos populares desde la singularidad de su configuración cultural, social e histórica. De aquí se desprende el intento de comprender la religiosidad popular como un proceso paralelo a la religión oficial, en el sentido de que no es una escisión o escoriación que se desprende patológicamente de un organismo sano, sino que es un fenómeno que se diferencía mucho de los parámetros oficiales, porque responde a una realidad social e histórica muy diferente a la que viven los grupos hegemónicos.

En seguida los aportes de Félix Báez-Jorge en su vasta

[79] *Cfr.* Giménez, Gilberto, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, *Op. Cit.*

bibliografía[80] resultan medulares e indispensables, constituyéndose en referencia obligada en los estudios contemporáneos sobre religión popular en México. Este autor aporta en primera instancia, un sugerente ángulo de interpretación frente al complejo proceso de evangelización de los indios en los inicios de la Colonia –para el caso concreto de México -. No se trata ni del éxito de la *tabula rasa*, que los frailes pretendían, ni tampoco de una máscara de cristianismo que los indios tejieron para ocultar su religión prehispánica y preservarla tal cual, inamovible e impermeable. Ante estos extremos, Báez-Jorge sugiere considerar los términos de refuncionalización y reelaboración simbólica, en un contexto social e

[80] Báez-Jorge Félix (1992), *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Universidad veracruzana, Xalapa. | (1994), *La Parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa. | (1995), "Los santuarios mexicanos: religión popular, región e identidad", en: *La Palabra y el Hombre*, octubre-diciembre 1995, no. 96, p. 45-56, Xalapa, Universidad Veracruzana. | (1998), *Entre los naguales y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*, Universidad Veracruzana, Xalapa. | (2000), *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa. | (2000), "Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)", en: La Palabra y el Hombre, julio-septiembre 2000, no. 115, Universidad Veracruzana, p. 7-23. | (2003), *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa. | (2006), *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa. | (2009), "El poder y los instrumentos de la fe (San Rafael Guízar y Valencia en el entramado del Catolicismo Social)", *Pensamiento religioso y espacio de poder*, Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y José Velasco Toro (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 150-214. | (2009), "En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana", *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Johanna Broda y Alejandra Gamez (coords.), BUAP, Puebla: 25-44. | (2010), "Los nuevos avatares de *Homshuk* (Inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la liberación)", *San Juan Diego y la Pachamama*, Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 196-247. | (2011), *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa. | (2013), *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?*, Universidad Veracruzana, Xalapa. | (2013), "Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas", en: Gómez Arzapalo, Ramiro (Comp.), *Los Divinos entre los Humanos,* México, Artificio Editores, pp. 23- 40. | (2014) Báez-Jorge, Félix y Millones, Luis, *Avatares del demonio en Mesoamérica y los Andes*, libro electrónico, Amazon.

histórico determinado. Esta aportación resulta determinante para el estudio de este fenómeno, pues permite interpretar una realidad social sin dejar de considerar la existencia y empuje de los grupos subalternos. La imposición desde la hegemonía, encuentra en los grupos sometidos una respuesta dinámica donde se generan estrategias de refuncionalización simbólica, que por un lado, le dejan vivir en el nuevo contexto en que se halla inmerso, y por el otro lado, le posibilitan la continuidad histórica y cosmovisional. Además de esta sugerencia de interpretación histórica, aporta la necesidad de desglosar las "claves estructurales" de la religiosidad popular, es decir, aquellos elementos que posibilitan materialmente la vida ritual en el contexto de la religiosidad popular, tales como: imágenes de santos y sus parentescos, mayordomías, santuarios, peregrinaciones, etc. Uno de los elementos principales que a lo largo de sus obras nos lega Félix Báez, es la consideración de la relación dialéctica que se establece entre la religión hegemónica y la religiosidad popular. Una relación siempre conflictiva que se mueve en un péndulo que va desde la represión hasta la tolerancia, pasando por todos los matices entre extremos.

En ese mismo nivel están los aportes al respecto de Johanna Broda[81], especialmente en su insistencia a entender el ritual como

[81] Broda, Johanna (2001) "Introducción" en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* pp. 15-45, CONACULTA-FCE, México. | (2007) "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", Ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto. | (2007) "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", en *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, México, num. 93: pp.68-77, julio-agosto 2007. | (2009) "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México,* INAH/ENAH, México: 7-19. | (2013) "Presentación", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Los Divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp.7-10.

la expresión históricamente concreta y socialmente visible de la cosmovisión. El rito no desaparece, pero tampoco permanece estático, sino que se reformula y se reorganiza según las necesidades concretas y cambios que experimenta un grupo social. El ritual plasma en la vivencia social la cosmovisión, es decir, establece el vínculo entre las concepciones abstractas proporcionadas por la cosmovisión y los hombres concretos. Implica una activa participación social e incide sobre la reproducción de la sociedad, la insistencia en el aspecto histórico y la importancia del ritual, como elemento materialmente observable, son uno de los aportes fundamentales de Broda al respecto. Además, invita a considerar la dialéctica devoción-imagen que opera en las prácticas religiosas populares en México, en la cual la devoción consagra la imagen y la imagen da contenido a la devoción. Insiste en que no podemos olvidar que en el caso de la peculiaridad de la religión popular indígena, la religión institucionalizada prehispánica fue desestructurada al desmantelarse el estado en la conquista, y a partir de las imposiciones coloniales, se abre un camino de resignificación que lleva los cultos indígenas (decapitados de un control estatal) a adherirse a la vida íntima del pueblo transformándose en cultos campesinos que llevarán al sincretismo –término polémico- pero que puede ser entendido como un proceso de reformulación simbólica en un contexto social de dominación por la fuerza donde se fusionan elementos culturales de ambas procedencias. Así pues, en la actualidad, este tipo de manifestaciones religiosas cifradas desde la religiosidad popular acogen elementos de identidad, pertenencia y abrigo social.

Luis Millones[82] –desde Los Andes- propone, ante un contexto histórico semejante al de México y frente al mismo fenómeno de la religiosidad popular, considerar lo que llama “la violencia de las imágenes”, que hace referencia directa a la interpretación india de las imágenes de los santos, releídas desde un horizonte de significado totalmente diferente al de los evangelizadores.

En cuanto a la cuestión del poder, importante elemento en la discusión sobre religiosidad popular, Noemí Quezada en su introducción a *Religiosidad popular México-Cuba*[83], ubica la pertinencia de este tópico dentro del análisis del fenómeno religioso popular. Con referencia a este tema, también son decisivos los planteamientos de Eric Wolf en *Figurar el poder*[84].

En este mismo sentido, Jorge Ramírez Calzadilla[85] al tratar acerca de la religión y cómo se integra en ella la religiosidad popular, asevera que la religiosidad popular se distingue de la religiosidad oficial en tanto a la espontaneidad de la primera que permite la permeabilidad de elementos ajenos a la ortodoxia y le da una flexibilidad que los grupos populares han sabido aprovechar para integrar elementos culturales provenientes de otros contextos

---

[82] Millones, Luis (1997), *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad “Pablo de Olavide”, Fundación El Monte, Sevilla. | (2003) *Calendario tradicional peruano*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima. | (2005) “Los sueños y milagros de San Sebastián”, en: Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, Córdoba, pp. 309-335. | (2010) “Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico Andino”, en: Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*: 19-58, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa. | (2015) “El Cristo de la Cruz de Pañalá” en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 353-364.

[83] Quezada, Noemí (2004), “Introducción”, en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba,* UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp. 9-24, 2004.

[84] Wolf, Eric (2001), *Figurar el poder*, CIESAS, México.

[85] Ramírez Calzadilla, Jorge (2004), “La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña”, en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México-Cuba,* UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp.25-46.

que los aprobados por la oficialidad, creando una expresión religiosa más acorde a la cosmovisión e historia concreta de comunidades específicas.

Bebiendo de estas fuentes, ubico mis propios trabajos anteriores al respecto[86]. En cuanto a la incorporación de los entes

---

[86] *Cfr.* Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso (*2004) Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, estado de México, reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular*, ENAH, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México. | (2007) *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos predicadores de otra historia*, ENAH, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México. | (2009) *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa. | (2010) "Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular", en *Gazeta de Antropología* (Granada), No. 26/1, URL: http://hdl.handle.net/10481/6774. | (2012) *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Berlín, Editorial Académica Española. | (2013) "Los santos, vecinos presentes, enigmáticos pero confiables", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 41-72. | (2014) "Análisis de las manifestaciones religiosas populares: aportes fenomenológicos", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 35-68. | (2014) "Presentación", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 9-24. | (2015) "*Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo*" en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 73-116. | (2016) "Canonizaciones populares en América Latina: juegos de poder y referentes de identidad" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 83-108. | (2016) "Presentación" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 7-26. | (2017) "Introducción. (Perfilando discusiones sinceras para heridas abiertas: La religiosidad Popular *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia)" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad Intercontinental, pp. 8-33. | (2017) "Procesos de identidad y diferencia en las dinámicas religiosas populares. La Iglesia en contextos sociales diversos y la construcción del ámbito nosotros-ellos" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad Intercontinental, pp. 37-72. | (2018), "Introducción. Santuarios y peregrinaciones: reflejos de la eternidad en el reino de este mundo", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa. | (2018), "Procesiones y santuarios, sus santos y sus jerarcas: disputas por el entendimiento y el control de lo sagrado en la lógica de la religiosidad popular", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa.

divinos de tradición religiosa mesoamericana con los entes sagrados cristianos tenemos los trabajos de Alicia María Juárez Becerril[87]; y los de Adelina Suzan Morales[88]. En cuanto a la interrelación entre pueblos de una región que se auspicia bajo la figura o tutela de los santos en la dinámica de la religiosidad popular destaca Jorge Escamilla Udave[89]; María Elena Padrón Herrera[90]; y

---

[87] *Cfr.* Juárez Becerril, Alicia María (2009), "Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatépetl frente a la visión tecnocrática", en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 129-145, ENAH-INAH, México. | (2009), "Una esclava para el Popocatépetl: Etnografía de dos rituales con motivo del cumpleaños a Don Gregorio", en Johanna Broda y Alejandra Gámez [coords.]. *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales,* Benemérita Universidad de Puebla, Puebla: 331-348. | (2010), *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México. | (2010), *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y comparativo,* tesis de Doctorado en Antropología, FFYL-UNAM/IIA, México. | (2013), "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 127-155. | (2014), "Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales" en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 69-89. | (2015) "De lluvias y semillas: el Santo Entierro de Taxco, Gro" en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 251-276. | (2017) "Oraciones por el temporal. Santos en la religiosidad popular campesina mexicana" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad Intercontinental, pp. 195-210. | (2018), "La Mesa entre las nubes. El Santuario Natural del Popocatépetl", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa.

[88] Suzan Morales, Adelina (2008), *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México. | (2009), "Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Veracruz", en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 119-128, ENAH-INAH, México. | (2013), "El Dueño del Monte: una manifestación de la religiosidad popular", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 157- 172. | (2018), "Un Santuario natural: la morada de Cuahuxihuan", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa.

[89] *Cfr.* Escamilla Udave, Jorge (2008), *La devoción en escena. Loa en honor a San Isidro Labrador*, Xalapa, Editora de Gobierno del estado de Veracruz. | (2009), "Religiosidad Popular y teatro indígena en el centro de Veracruz", en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 51-61, ENAH-INAH, México. | (2012),

Alba Patricia Hernández Soc[91]. Finalmente, en la cuestión del poder en las dinámicas religiosas populares cabe mencionar a Florentino Sarmiento[92]. Las anteriores referencias parten del campo disciplinar

Catecismo visual: religiosidad popular y teatro indígena en el Centro de Veracruz, Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México. | (2013), "El camino de los santos entre los totonacos de la región misanteca", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 107-125. | (2018), "Oratorios familiares de Xalapa, Veracruz: ¿Santuarios provisionales durante el conflicto religioso?", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa.

[90] *Cfr.* Padrón Herrera, María Elena (2009), "Devoción al patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé
Ocotepec-Cerro del judío, Ciudad de México", en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 63-73, ENAH-INAH, México. | (2011), *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia social de un pueblo de la ciudad de México*, Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México. | (2013), "¡Si el Señor nos presta vida! ¡Si el Señor nos da licencia! Reciprocidad entre divinidades y humanos al suroeste de la Ciudad de México", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 173-193. | (2016) "Introducción" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 27-41. | (2016) "Religiosidad, identificaciones y relaciones de poder en San Bernabé, Ocotepec, D.F." en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 43-81. | (2017) "Identidad, resistencia y reivindicación social a través de la religiosidad popular" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad Intercontinental, pp. 123-152. | (2018), "Al Santo Señor de Chalma yo le pido con el alma…Culto familiar, gremial y barrial en Santa María Nativitas-Zacapa y Xaltocan, Xochimilco, CDMX", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa.

[91] *Cfr.* Hernández Soc, Alba Patricia (2010), *Religiosidad popular en Sta. Cruz del Quiché, Guatemala. Entramado de su gente, su historia y sus tradiciones*, tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH, México. | (2011), "El habla de la historia, los santos y la comida Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala", en: Alejandra Gamez (coord.), *Memorias de la XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, s/p, BUAP-UNAM-SMA, México. | (2013), "Entre vírgenes y santas (Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala)", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 195-212. | (2017) "El ciclo agrícola del maíz entre los mayas quichés de Guatemala y los nahuas de la Huasteca Hidalguense de México" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad Intercontinental, pp. 307-324. | (2018), "Paisaje ritual: el cerro Pocohil de Chichicastenango, Guatemala", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa.

[92] ***Cfr.*** Sarmiento Tepoxtécatl, Florentino (2011) "Trabajo obrero, vida urbana y religión popular

de la antropología y se ubican *ad extra* de la Iglesia, en cuanto fundamentación teórica y fines perseguidos por las diferentes investigaciones de los autores citados que se ubican en el campo de las Ciencias Sociales. En este sentido, cabe mencionar también algunos autores *ad intra* de la iglesia que aportan valiosas y sugerentes contribuciones desde el interior de su actividad pastoral con un sentido crítico y tendiente a la apertura en la riqueza de las interpretaciones desde distintas procedencias teóricas, entre ellos cabe mencionar a Jesús Serrano[93], Alejandro Gabriel Emiliano[94],

---

del municipio de Cuautlancingo", en *Cuautlancingo en el tiempo*, México,pp, 30-58. | (2014) "La religión popular indígena y la cruzada evangelizadora: la dialéctica del poder" en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp.91-113. | (2016) "Esperamos un milagro. Dos procesos de conflicto en el estado de Puebla" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 109-129. | (2017) "*La forma correcta*... Reglamentación de las devociones populares en tres decanatos de Puebla" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad Intercontinental, pp. 449-467.

[93] *Cfr.* Serrano Sánchez Jesús Antonio (2013), *Planeación estratégica para la pastoral*, México, Editorial San Pablo. | (2014) (Coord.) *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*, México, Editorial San Pablo. | (2014) "Mayordomías, realidad urbana y nueva evangelización" en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 191-196. | (2014) "Reacciones a los retos pastorales de las unidades habitacionales" en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. II, pp. 339-352. | (2016) "Vitalidad y Complejidad de la Religiosidad Popular de los jóvenes mexicanos: evidencias empíricas" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 257-278. | (2017) "Elementos para abordar una conceptualización de la religiosidad popular urbana" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad Intercontinental, pp. 361-378.

[94] *Cfr.* Emiliano Flores, Alejandro Gabriel (2014), "Introducción: ¿Depurar la Mayordomía? Pastoral urbana, imaginarios sociales y vida cotidiana" en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 7-18. | (2014) "Retos pastorales de las unidades habitacionales" en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. II, pp. 311-328. | (2014) "Todos de regreso en casa. Día de muertos en popoloca" en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 367-383. | (2016) "Religión, religiosidad popular, identidad e imaginarios" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 337-355.

| (2017) "Miedo y Salvación. Acercamiento psicosocial a la Religión, *misión* y religiosidad popular" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad Intercontinental, pp. 73-94. | (2018), "Santo, santuario y peregrinaje en la urbe. Cristo, Rey del Universo de la colinia Leyes de Reforma, Iztapalapa, CDMX", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa.

[95] *Cfr.* Botero Villegas, Luis Fernando (1991), "La Iglesia y el indio en la colonia. Una lectura a los Sínodos Quitenses de 1570, 1594 y 1596", en *Política indigenista de la iglesia en la colonia*, Quito, Abya-Yala, pp 55-143.
1992 *Indios, tierra y cultura*, Quito, Abya-Yala. | (2003) *Para que respeten. Historia y cultura entre los Awá del suroccidente colombiano*, Medellín, Diócesis de Tumaco-MISEREOR. | (2005) *De negros a afros. Ley 70, poder e identidades negras en el Pacífico sur de Colombia*, Medellín, Diócesis de Tumaco-MISEREOR. | (2008) "Los Awá y sus relaciones religiosas fronterizas", *Revista Indiana*, Nº 25, pp 9-26, Berlín. | (2011) "Algunos elementos religiosos del pueblo Awá del suroccidente colombiano. Una aproximación etnográfica", *Gazeta de antropología,* N° 27-2, edición electrónica, www.ugr.es | (2012) *Sociedad, cultura y religión. El hecho religioso en los łngal awá del suroccidente colombiano. Aproximaciones,* Leipzig, Editorial Académica Española. | (2014) "El hecho religioso en los Inkal Awá del suroccidente colombiano" en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp.205- 253. | (2017) "La vida social y religiosa de los Inkal Awá del suroccidente colombiano y sus relaciones con la Iglesia Católica de las diócesis de Tumaco e Ipiales" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad Intercontinental, pp. 325-360.

[96] *Cfr.* Mejía Mejía, Ernesto (2012) (Coord.), *La fiesta de San Judas Tadeo*, Revista Presencia Apostólica, México, Liga Nacional de San Judas Tadeo. | (2015) *La devoción a San Judas Tadeo entre los jóvenes en San Hipólito, D.F.*, Tesis de Maestría en Pastoral Urbana, Universidad Católica *Lumen Gentium*, México. | (2017) "San Judas Tadeo: las nuevas vías de la fe en la ciudad. Los jóvenes y la religiosidad popular en la Ciudad de México" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad Intercontinental, pp. 403-424. | (2018), "La devoción juvenil a San Judas Tadeo y la importancia del cuerpo", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Universidad Intercontinental. En prensa.

[97] *Cfr.* Cruz Mejía, Miriam Guadalupe (2011), *Cultura y Religiosidad Popular: Participación juvenil en la escenificación de Semana Santa en Iztapalapa*, México, El autor-ENAH, Tesis de Licenciatura en Antropología Social. | (2014) (Coord. Junto con Gómez Arzapalo, Emiliano y Serrano) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo. | (2014) "Con sabor a Religiosidad Popular, experiencias de organización familiar en Iztapalapa" en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp.291-309. | (2016) "Iztapalapa por Ixtapalapa: controversias históricas y religiosas en torno a la identidad del pueblo" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 227-251. | (2017), "Santa Barbara y sus barbaritas, imaginarios religiosos barriales en el pueblo de Ixtapalapa, D.F." en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Universidad

Se destacan en este mismo sentido intraeclesial los trabajos de Benjamín Bravo[98] y Luis Maldonado[99].

2.5. La Religiosidad Popular como categoría de análisis

Concebir a la Religiosidad Popular como un concepto teórico, nos posibilita acuñar en él varios elementos constitutivos que al entrecruzarse permiten una mejor comprensión del fenómeno social observado, de tal manera que es posible utilizarlo como categoría de análisis. La religiosidad popular entendida como lo hemos propuesto en este trabajo, es un concepto que sirve en el análisis de los fenómenos religiosos populares pues da una explicación que busca la coherencia social e histórica de un proceso ritual desarrollado al interior de sectores sociales particulares. Ayuda a interpretar un fenómeno sumamente complejo, debido a la cantidad de factores que en él convergen. No se trata de una explicación desde el ámbito meramente piadoso-devocional, sino que ofrece una posibilidad de interpretación de este abigarrado proceso social que requiere ser comprendido desde la interconexión de sus partes. La religiosidad popular acuñada como un término específico que nos ayuda a describir y explicar los rituales que se desarrollan en el contexto de la religiosidad popular, permite abrir un horizonte

---

Intercontinental, pp. 379-402.

[98] *Cfr.* Bravo Pérez, Benjamín (1986) *La religiosidad popular*, Credo, México. | (2013) (Coord.), *Para comprender la Iglesia de Casa*, Verbo Divino, Navarra. | (2014), "Reflexión sobre la Religiosidad Popular desde la experiencia pastoral" en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 183-185. | (2014), "Las culturas religiosas, puerta actual de entrada para la Pastoral Urbana" en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. I, pp. 117-125.

[99] *Cfr.* Maldonado, Luis (1985), *Introducción a la religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander. | (1985), *Religiosidad Popular: Nostalgia de lo mágico*, Madrid, Cristiandad. | (1989), "La religiosidad popular", en: Carlos Álvarez Santaló; María Jesús Buxó i Rey; Salvador Rodríguez Becerra (Coords.), *La Religiosidad Popular,* t. I, pp. 30-43, Anthropos, Barcelona.

interpretativo de esta complicada vida ritual integrada en su contexto social, político y económico particular, al interior de comunidades que –a su vez- están integradas en un todo más amplio y hegemónico. Las relaciones que contextualizan esta vida ritual se integran de una u otra manera de forma no sólo endógena, sino también exógena.

Así pues, el concepto de religiosidad popular, entendido desde las reflexiones originadas en la antropología, trata de rescatar el proceso de la religiosidad popular desde la lógica interna de las comunidades que la sustentan, y no verla como un desprendimiento de la religión oficial, cuyos orígenes serían la ignorancia y "mala copia" local de una organización cultual sistematizada en la religión hegemónica. En este sentido, las prácticas religiosas populares son una opción social, pues implican el posicionamiento frente a un grupo hegemónico que impone ciertos parámetros, que no necesariamente responden a las necesidades históricas y sociales concretas de un grupo local, lo cual sí encuentra respuesta en una reinterpretación popular de los elementos religiosos propuestos desde la oficialidad.

Al analizar los fenómenos religiosos populares, se hace indispensable considerar –como ya habíamos señalado repetidamente- la lógica interna que articula los componentes que integran dichos fenómenos, de lo contrario, parcializaríamos un proceso social históricamente conformado, cuya riqueza está en el conjunto y la interacción que guardan sus partes constitutivas. Se requiere, pues, de un concepto dinámico que permita el juego interactuante de otros conceptos que ayuden a dar cuenta del fenómeno observado, tal es la cualidad que se quiere acuñar en el

concepto de “religiosidad popular”, el cual intenta amalgamar conceptos relacionados tales como: sincretismo, hegemonía, contrahegemonía, poder, cosmovisión, relación dialéctica, etc. Si se quiere, el concepto de “religiosidad popular” puede verse como un concepto que “amarra” otros que de mantenerse separados no darían una explicación satisfactoria para el caso de los fenómenos religiosos populares, los cuales implican la interacción de las esferas social, económica, política, devocional, psicológica, etc., mismas que desde su particularidad no podrían dar cuenta de un fenómeno tan amplio y complejo, pero que articuladas, bajo un concepto que de lógica y coherencia al conjunto explicativo, pueden aportar mucho más en su unidad que en su dispersión.

2.6. La Religiosidad popular como problema intercultural

Considerar la religiosidad popular como un problema de relaciones interculturales redituaría en un acercamiento entre partes menos ríspido que si se pretende iniciar el diálogo empezando por enfatizar las diferencias.

Muchos de los conflictos más amargos entre las instancias jerárquicas oficiales y los agentes de la religiosidad popular vienen no por cuestiones dogmáticas, reglamentarias o litúrgicas, sino por diferencias de interpretación simbólica, adecuación local de la propuesta cristiana y –evidentemente- por la cuestión del poder y el control sobre espacios y tiempos sagrados.

En este sentido, reconocer la diferencia cultural del interlocutor sería un primer paso hacia un diálogo intercultural que resulte provechoso en la convivencia social que *de facto* ya se da desde hace mucho tiempo.

Obviar que todo significa lo mismo en todo lugar, en todo momento y para toda persona es el principio de la aridez en las relaciones frustradas entre la oficialidad eclesiástica y la parte religiosa popular. Así, cabe destacar que la religiosidad popular, al ser permeable, dinámica y adaptativa, es increíblemente más proclive al diálogo y la negociación que la parte eclesial. Además, pastoralmente hablando, la obligación de inculturación es de la parte que ofrece el mensaje y llega como foráneo a la intimidad de un pueblo, barrio o colonia acostumbrada a su ordinariedad social y que no tiene por qué abandonar sus cimientos culturales para dar gusto a un extraño que va de paso, que ni entiende ni se esfuerza por entender.

Considerar la diversidad cultural, aún en un espacio que por inercia pretendemos totalmente unitario y domesticado como la ciudad, es prioritario para definir al menos en principio a los interlocutores con los que se encuentra el agente de pastoral. Una actitud soberbia y sobrada de posesión de la única forma posible de expresión religiosa es garantía segura del cierre de toda puerta y ventana a la alteridad.

Reconocer la diversidad cultural endógena en la ciudad, es un camino más adecuado al reconocimiento, respeto y comprensión de las formas religiosas que el grupo particular asume, significa y celebra.

2.7. Consecuencias de la religiosidad popular en la forma particular de existencia social en comunidades locales (vs. Global)

La religiosidad popular en su complicada constitución incorpora elementos de la religión oficial seleccionados por los habitantes de un pueblo determinado, de acuerdo a su propia experiencia y necesidades históricamente concretas, las cuales corresponden a su realidad económica, política y de organización social.

Este fenómeno implica una red de relaciones sociales que posibilita en la vida material la irrupción de los elementos abstractos contenidos en la cosmovisión. En las comunidades indígenas, la religiosidad popular incorpora elementos del bagaje cultural mesoamericano refuncionalizados a lo largo de años de presiones externas –tanto políticas, como económicas y religiosas- en una creativa selección de seres sobrenaturales, relacionados con fuerzas naturales y necesidades colectivas concretas. La coordinación entre estos elementos sólo es posible gracias a la intervención de sujetos concretos que actúan con el apoyo comunitario en una lógica operativa que resulta fuera de toda lógica para la iglesia oficial.

Queda claro que la religiosidad popular como proceso social históricamente determinado involucra elementos identitarios -como la figura del santo patrono del barrio- que crean una referencia común al interior de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo. Este proceso tiene que ver más con las dinámicas sociales concretas, que con una abstracción ajena al mundo material.

La estructura organizativa que conlleva el culto a los santos en las comunidades tradicionales que los celebran bajo las formas tradicionales, implica no solamente los elementos abstractos contenidos en su cosmovisión –los cuales establecen la posibilidad de un lenguaje común que posibilita la vida ritual comunitaria- sino que más bien, y en mayor medida, ponen en juego las relaciones sociales y económicas que se convierten en norma de conducta social no escrita pero por todos entendida, aún cuando no la acaten. Esto se puede observar con la irrupción de sectas protestantes en la zona y el rechazo comunitario, no a la profesión de tal o cual denominación, sino a la no-participación de los conversos en los eventos colectivos; pudiéndose dar el caso de la exclusión de un católico que niega su aportación al esfuerzo comunitario, o bien, por el contrario, la inclusión y aceptación de un protestante que asume su responsabilidad en la participación comunitaria.

La organización social y económica que implica la religiosidad popular, posibilita el desarrollo de actividades comunitarias que ayudan a la cohesión social en el interior del pueblo, y su interrelación con los pueblos vecinos participantes. El esfuerzo por celebrar debidamente a los santos, es un esfuerzo invertido en asegurar continuidad a su especificidad como pueblo, a su forma de ser, diferentes a sus vecinos.

Los procesos sociales que se entrecruzan en la dinámica de la religiosidad popular, posibilitan la vigorización y el desarrollo de las redes sociales que cohesionan la comunidad y optimizan su funcionamiento en lo económico y político. Esto favorece la integración de los individuos y los grupos dentro del pueblo, fortaleciendo los lazos de parentesco o amistad, y ampliando las

posibilidades de establecer nuevos nexos tanto al interior, como al exterior del mismo.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte, el caso más inmediato es la fiesta misma, pero recordemos –según lo expuesto en los capítulos anteriores-, la integración en la fiesta del trabajo comunitario en obras públicas. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo.

Impulsada por su propia lógica interna, el ritual engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

2.8. Notas definitorias de la religiosidad popular

Podemos presentar las siguientes notas constitutivas de la religiosidad popular que ayudan a definir su especificidad:

- Es un proceso sincrético, siguiendo en este concepto a Broda, quien propone definir el sincretismo “como la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un

contexto de dominio y de la imposición por la fuerza, sobre todo en un contexto multiétnico”[100].

- Es una expresión religiosa permeable, y que se caracteriza por cierto grado de espontaneidad –cosa que no ocurre en la oficialidad, cuyos dogmas y normas, hacen rígidas sus expresiones litúrgicas, sin mucho espacio para el cambio y la espontaneidad-. Esto no quiere decir que no haya lineamientos establecidos dentro de los pueblos, barrios o colonias para los rituales populares, de hecho, hay formas de institucionalización de los mismos, a través de los mayordomos y otros cargos, así como los especialistas rituales, “los viejos” que no se ven, no aparecen protagónicamente, pero están siempre presentes detrás de los organizadores, discretamente indicando lo necesario para que las cosas se hagan “como deben ser”, “como siempre han sido”.
- Mantiene relación con la religión oficial. La requiere, pero ella decide en qué y cómo. A su vez, la religión oficial la desprecia en muchos aspectos, pero cuando puede usarla para sus fines, lo hace. Se trata de una relación tensa, dialéctica.
- Es un proceso paralelo, pero siempre unido a la religión oficial, con una lógica propia, que se entiende por sí misma y no es una simple escisión de la religión

[100] Broda, Johanna, (2007), “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días”, en *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, México, num. 93: pp.68-77, julio-agosto 2007, p. 73.

oficial. Más bien se trata de un proceso social autóctono –y en muchos sentidos autónomo-, desde esta óptica, paralelo al de la oficialidad, pero nunca independiente, pues la conexión se mantiene, por más tensa que llegue a ser la relación. En este sentido, hay que destacar que es una relación subalterna frente a los grupos hegemónicos, donde la imposibilidad de romper totalmente el nexo, viene por las imposiciones que de ellos recibe y la imposibilidad de sustraerse de ese contexto más amplio.

- La religiosidad popular implica un proyecto que compite con el proyecto de la religión oficial. Este proyecto popular tiene que ver –en cada caso particular- con la cosmovisión, identidad y resistencia locales, frente a un proyecto hegemónico como el del Estado, donde las particularidades culturales locales quedan desarticuladas y acaban por diluirse.
- La gestión laica de su ritualidad es una de sus características básicas, así como uno de los principales puntos de conflicto con las instancias oficiales.
- Los beneficios esperados de los entes divinos, pertenecen a esta realidad inmanente, para satisfacer necesidades en esta vida.
- Es un verdadero refugio de la identidad cultural de grupos subalternos ya sea con adscripción territorial (comunidades rurales de ascendencia indígena,

barrios, colonias, suburbios, etc.) o bien como aglutinante de grupos identificados por alguna actividad específica (comerciantes, obreros, prostitutas, ladrones).

- Para los casos rurales de ascendencia indígena: la concepción misma de estos entes divinos, marca una particularidad digna de explicitarse, pues Dios Padre, Cristo, La Virgen, La Cruz y los Santos, son concebidos de una forma tan peculiar y tan distante de la ortodoxia católica, que su culto se acerca más al politeísmo, que a lo prescrito por el monoteísmo. [101]
- Para los casos urbanos: la integración a la dinámica de mercado y corrientes ideológicas posmodernas, articula las expresiones religiosas populares con factores mágico-cósmicos, de corte místico-ecléctico, que lleva a la sobrevaloración de fórmulas mágicas en el que el éxito de la relación con lo sagrado depende de tener la "pócima" correcta, el número adecuado, las fechas y colores propicios, en una dinámica asocial y solipsista de "religión a la carta". Sin embargo, el hecho de que en el mismo sujeto religioso confluyan tendencias de corte posmoderno que puede sin ningún malestar combinar con partes de la expresión religiosa oficial, nos hace ver que subyace en este fenómeno mucho más de lo que se podría juzgar

[101] Broda, Johanna, (2007) "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", Ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto, p. 9.

superficialmente. Un ejemplo icónico de esto es el culto a San Judas Tadeo en la CDMX. Otro, el de la Santa Muerte.

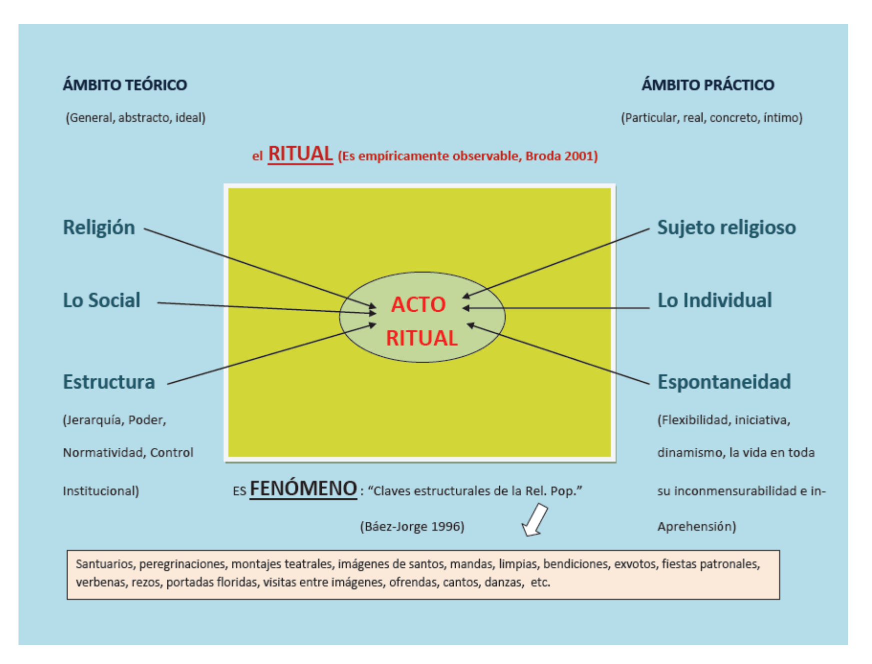
Además de este punteo arriba señalado, cabe destacar –en este mismo orden de ideas- lo que Báez-Jorge llama “factores inherentes a la configuración de la religiosidad popular”, refiriéndose a los elementos que están presentes en el fenómeno religioso popular:

1.) sustratos tradicionales de creencias
2.) componentes mágicos
3.) asimetrías sociales
4.) devociones festivas
5.) procesos de sincretismo (y reinterpretación simbólica)
6.) autogestión ceremonial laica
7.) predominio de actitudes subjetivas orientadas a la búsqueda de protección por parte de los seres sagrados, o de los que operan como intercesores ante éstos.[102]

Desde las ideas vertidas en este escrito, podría presentar el siguiente cuadro que trata de explicar visualmente mucho de lo que hasta aquí se ha narrado:

---

[102] Báez-Jorge, Félix (2006), *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa, p. 48.



Cuadro 3. Confluencia de lo institucional y personal en el acto ritual.

En este cuadro tratamos de mostrar que en el ritual –siguiendo a Broda- se muestra empíricamente al mundo real lo contenido en abstracto en el ámbito cosmovisional, es pues espacio privilegiado para articular ambos mundos en una práctica concreta y real susceptible de ser percibida mediante nuestros sentidos.

Así pues, obsérvese que en las prácticas religiosas populares –empíricamente observadas- (no consideradas desde un "debiera"), intervienen aspectos institucionales provenientes desde la oficialidad (y un modelo universal propuesto en general) así como también otros provenientes desde el ámbito individual (o local: sea barrio, pueblo, colonia, tugurio). Al interaccionar estas procedencias

doctrinales, reformuladas desde la frescura espontánea de la intimidad del grupo, barrio o colonia, el espacio central del cuadro se convierte en el campo de batalla por el control del espacio, tiempo y elementos sagrados. No repetiré aquí los planteamientos de Wolf, Ramírez Calzadilla y Noemí Quezada, pues ya los incluí más arriba en el estado de la cuestión de este problemático término de la religiosidad popular, solo baste decir que para ellos la cuestión del poder es decisiva en la definición que adquiere la religiosidad popular. En este sentido, coincidimos y seguimos plenamente a Báez-Jorge cuando señala las "claves estructurales de la religiosidad popular" como aquellos espacios materiales donde atestiguamos estas expresiones que están revelando algo de la estructura social de los pueblos que le dan vida y vigor a estas expresiones.

Expresiones que, aunque estén fuera de toda lógica para la Iglesia Católica, no quiere decir que sean actividades de suyo in-significantes. Antes bien están revestidas de un significado y cuentan con una lógica inherente pero que evidentemente son diferentes. A pesar de la dificultad propia de entender este tipo de cultos dada su diversidad, volatilidad, desestructura inherente y falta de homogeneidad, hay que señalar que en una visión pastoral, no pueden ser simplemente negados y descartados como si no existieran. Podremos no estar de acuerdo, pero su presencia fenoménica en la sociedad es creciente e impulsa con fuerza a sectores numerosos de la sociedad contemporánea. En todo caso cabría reflexionar que si no se entiende el fenómeno, es tal vez porque no hay un enfoque adecuado para entenderlo. Me parece que es muy sintomático que sean los sectores social y

económicamente vulnerables, los que preferentemente se inclinen por estas tendencias de culto. Debe considerarse entonces que dichos sectores, al estar en condiciones reales de desprotección no encuentran refugio en esquemas formales, tendiendo a la marginalidad religiosa, igual que su condición social real es marginal. Como grupos, los individuos pertenecientes a estos sectores buscarán identidad, cohesión y reconocimiento social en estos "refugios marginales" frente a una sociedad establecida que no los acepta socialmente.

2.9. Religiosidad popular de tradición indígena

A partir de lo expuesto en los párrafos anteriores tendríamos que ubicar el problemático concepto de *religiosidad popular*, circunscrito a un contexto de ascendencia indígena y apuntamos –en primer lugar- que no lo consideramos como un término peyorativo o de depreciación, entre lo oficial y lo no-oficial, sino que lo consideramos un término útil para dar cuenta de una realidad social que se vive en un grupo subalterno (grupo indígena) que se encuentra inmerso en un contexto social más amplio (Estado-Nación), y que incorpora ciertos elementos que la oficialidad, tanto eclesial como estatal, le imponen, pero los reformula de tal manera que el resultado es un ritual acorde a su propia tradición cultural coherente con el proceso social históricamente vivido, pero que encuentra puntos de amarre con las instancias oficiales hegemónicas, de las cuales, por más que quisiera no puede librarse. Entendemos entonces dicha religiosidad popular en pueblos campesinos de origen indígena como una estrategia social que "traduce" los parámetros de la oficialidad al nivel popular, la

intimidad del pueblo, el ritual, la milpa y el cerro. En este sentido la religiosidad popular tiene un papel de intermediación entre ambos sectores sociales que se mueven continuamente en la fricción y el conflicto.

El concepto de religiosidad popular entonces, incluye a los sectores populares y étnicos que son sujetos de dominación. En su seno se desarrollan procesos de resistencia y se efectúan prácticas religiosas relativamente autónomas, que imbrican las esferas social, política y económica en una misma realidad indivisible, pues la tendencia moderna de fracturar la realidad en partes aisladas, es totalmente ajena a los habitantes de estos pueblos que no establecen distinciones entre un ámbito y otro, pues la operatividad de su vida cotidiana no establece dichas fronteras.

En el entramado que subyace en la religiosidad popular en contextos culturales indígenas, se llevan a cabo procesos de resignificación, que desembocan en un sincretismo, donde se lleva a cabo un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y apropiación de esos elementos a su propio contexto cultural y tradición. De esta manera, aunque algunos símbolos se compartan, no se comparten los significados, tal puede ser el caso de la cruz y las imágenes de cristos, vírgenes y santos –en el contexto campesino indígena- los cuales, una vez observados dentro de las celebraciones, se distancian considerablemente de las formulaciones eclesiales.

Así pues, la especificidad de las prácticas religiosas populares indígenas en México, podemos explicarla como el resultado de un fenómeno sincrético que posibilita una vivencia religiosa donde

coexisten interpretaciones surgidas en distintos ambientes o contextos culturales. Entonces dicha especificidad de la práctica religiosa popular en contextos indígenas es producto de un proceso histórico. La coherencia de esta síntesis está dada por la cosmovisión que articula la concepción que se tiene del mundo, y los entes que lo habitan, donde se encuentran animales, plantas, hombres y los entes divinos que se vinculan directa o indirectamente con el control de las fuerzas naturales.

El espacio del mundo, se convierte en una vecindad de los hombres, la naturaleza, y los divinos, en la cual, todos interactúan, cada quien aportando lo que debe desde sus posibilidades ontológicas, donde destaca la participación humana en el ritual que –desde estos contextos- integra el orden social, político y económico del pueblo con la naturaleza y la divinidad, una relación de la que todos salen beneficiados, pues comparten este mismo mundo.

Siguiendo este orden de ideas, es comprensible que la religiosidad popular en contextos indígenas se caracterice frente a su contraparte oficial como una expresión religiosa de la inmanencia, una religión de la vida diaria y de los problemas concretos, como la salud, el temporal, la cosecha, la prosperidad material, etc. Por esto, en este tipo de estructura religiosa, las respuestas acerca de la vida y la resolución de problemas concretos, alcanzan su máximo grado de resonancia.

La idea que queremos rescatar es pensar a la religiosidad popular indígena como una práctica social donde convergen tradiciones diferentes y que se expresan en manifestaciones rituales con identidad propia, lo cual, es muy valioso y sugerente para

México, entendido como un contexto pluriétnico, donde esa pluralidad ha sido muchas veces negada en aras de una sola identidad nacional dictada desde el grupo hegemónico.

En medio de los vertiginosos cambios sociales que vivimos en nuestra época contemporánea, generados en buena medida por un proyecto nacional hegemónico inserto en un contexto mundial globalizado, resulta muy interesante que estas poblaciones campesinas de origen indígena mantengan una actividad ritual que les posibilita ciertas formas de relaciones sociales que favorecen redes de solidaridad y fortalecen sentimientos identitarios anclados en una cosmovisión común, no sólo a nivel pueblo, sino en un grupo de pueblos vecinos que forman un conjunto regional diferenciable de los que no comparten esta visión.

La fiesta religiosa popular se convierte así, en el engrane central donde se engarzan, de manera simultánea, cosmovisión, ritual, santos, necesidades materiales concretas, relaciones sociales, prácticas políticas, soluciones económicas, distanciamientos de las instancias hegemónicas –tanto en lo religioso, como en lo civil-, luchas por el poder –frente a la hegemonía, y también al interior de las facciones del propio pueblo-. El resultado de todo el conjunto es un sistema coherente, en cuanto que opera bajo una lógica singular propia, la cual se refuerza a través de la articulación de este engranaje en la celebración de las fiestas en un entorno regional.

No podemos dejar de mencionar el impulso que esta dinámica proporciona a la identidad, pues se desarrollan actividades comunes donde el beneficio se comparte. La participación colectiva intensa en estas actividades crea un referente común en el santo, el

trabajo, la fiesta, la diversión, los gastos y los beneficios que no recaen en un particular, sino en el grupo. Así pues, impulsada por su propia lógica interna, esta dinámica engrana lo económico, político, social y religioso, ayudando al amalgamamiento de una forma de existencia social concreta, que responde a las necesidades y antecedentes concretos del lugar donde se origina. La memoria que el pueblo guarda de su pasado, le ayuda a definir su identidad, en una continuidad, que no sólo es referencia al pasado, sino una proyección hacia lo venidero, donde la acción presente es la que asegura dicha continuidad.

Queda claro entonces que "las modalidades del catolicismo popular en las diferentes comunidades étnicas son producto de un complejo proceso que, iniciado en la etapa colonial, mantiene una singular dinámica transformadora"[103].

Es evidente que la forma como los indígenas se apropiaron de ciertos elementos cristianos, fue –y sigue siendo- muy creativa, logrando integrar en su cosmovisión a nuevos personajes de orden divino, pero no por sustitución, sino por un proceso selectivo y de refuncionalización acorde a sus necesidades, dando por resultado una vivencia religiosa muy peculiar que aparentemente comparte mucho con la visión cristiana de la iglesia oficial, pero que en realidad es muy diferente en sus presupuestos y sus fines.

2.10. Religiosidad popular urbana

Hemos apuntado ya que no podemos universalizar la religiosidad popular, pues cada manifestación concreta que cabe en esta categoría, tiene un referente doméstico que la hace significativa

[103] Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas, Op. Cit.,* p. 64.

para el contexto particular de historia, cultura y situación social concreta que la posibilita. No obstante, me parece oportuno señalar una división necesaria –al menos desde el análisis teórico- para evitar una homologación aniquilante de la particularidad histórico-contextual de la diversidad implícita en estas expresiones religiosas. Me refiero –por un lado- a las expresiones religiosas populares tradicionales en contextos rurales, campesinos indígenas, o bien, de origen indígena, las cuales son manifestaciones sincréticas, híbridas, cuya pervivencia implica procesos históricos de larga duración donde hubo clara mezcla de raíces culturales de diversas procedencias, lográndose una síntesis cultural operante en una verdadera traducción local del mensaje cristiano, otrora exógeno, ahora endógeno a las culturas receptoras, en la reformulación de un cristianismo agrícola de corte cultural indígena.

Pero también, -por otro lado- están las expresiones religiosas populares urbanas en contextos posmodernos, donde la tradición es de un espectro temporal mucho más corto, o de plano, prácticas novedosas y emergentes sin raigambre alguna, posible génesis de nuevas tradiciones en formación.

Injusto y perverso sería homologar la realidad social operante en las manifestaciones religiosas populares en ambos contextos, nuevamente insistiendo que la idea abarcante de "lo rural" y "lo urbano" son ficciones necesarias hasta cierto punto desde la teoría, pero inexistentes como bloques monolíticos en la realidad social, sino más bien insistimos en la importancia de ubicar cada caso en su singularidad con miras a una comprensión cabal del fenómeno observado desde su propia lógica cultural interna que lo estructura y cohesiona.

Recordemos que en la religiosidad popular se entrecruzan muchas matrices culturales que se fusionan, conviven o configuran en una síntesis operante en la mezcla fraguada en el contexto social específico. En este sentido:

> En la religiosidad popular es donde en la actualidad se genera la mixtura entre varios sistemas religiosos: las cosmovisiones indígenas familiarizadas con la magia, el curanderismo, el animismo y el "paganismo", el catolicismo articulador de la devoción a los santos y vírgenes, el milagro y el ritualismo, pero también la espiritualidad nueva era y la neo esoteria. Aunque estas dos, son también matrices de sentido que retoman retazos de tradiciones exotizadas (desde oriente hasta occidente, desde la Patagonia hasta el Tibet) y que son un signo de la religiosidad propia de la era de la globalización cultural, pues tienden a universalizar las religiones históricas, con las tradiciones esotéricas, con los nativismos exóticos, y con creencias seudocientíficas, en una amalgama que genera una yuxtaposición de fragmentos amalgamados.[104]

En este sentido, debo reconocer, que desde mi propia experiencia personal, el ámbito primero donde me encontré conviviendo con las expresiones religiosas populares fue en el ambiente social rural, de origen indígena, y coherentemente con eso, las fuentes teóricas que primeramente me irrigaron fueron en relación con esta problemática en ese contexto específico. Más tarde, en el devenir colegiado y el intercambio académico sobre estos temas, el contacto con la parte urbana vino por la interacción con la Maestría de Pastoral Urbana de la Universidad Católica *Lumen Gentium*, específicamente en las personas del Dr. Jesús

[104] De la Torre, Renée (2012), "La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada", en: *Civitas*, Revista de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande, Porto Alegre, vol. 12, num. 3, septiembre a diciembre de 2012, pp. 506-521./ p. 510.

Serrano y el Mtro. Alejandro Gabriel Emiliano, apreciados colegas y amigos con quienes compartí varios foros al respecto. Pero también, ampliando el horizonte de intercambio, influyeron los muchos alumnos de dicha maestría que a lo largo de estos años y desde la riqueza contextual de sus trabajos de campo en la Ciudad de México, iluminaron y sugirieron ángulos de enfoques pertinentes y atinados para el contexto urbano. Así, me congratulo en presentar esta reflexión primera fruto de esas provocaciones intelectuales a las que tanto me resistí, pero finalmente trataré de empezar a afrontar en toda su complejidad un poco temeroso de no sentirme del todo en mi elemento.

Me queda del todo claro que no parece conveniente analizar los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos homologándolos con los percibidos en la realidad social en contextos rurales. Hay diferencias sustanciales en la particular vivencia religiosa en uno y otro contexto.

La cuestión de la individualidad exacerbada de los contextos urbanos bajo el influjo de la posmodernidad y sus tendencias parece contrastar fuertemente con la colectividad operante y muy valorada en contextos rurales, tradicionales, máxime en las de corte cultural indígena o de ascendencia indígena.

RELIGIOSIDAD POPULAR TRADICIONAL:	RELIGIOSIDAD POPULAR URBANA DE CORTE POSMODERNO:
- Conlleva un proceso histórico de larga duración. **- Tiene un sustrato social claro, es un patrimonio compartido, opera en una lógica social que hace significativo para más de un individuo lo que se celebra o realiza.** **-Conglomeración social que implica una cosmovisión compartida.** **-Se busca la socialización, compartirlo, propagarlo, no encuentra mucho sentido en el ostracismo.** **-Es estructurada y coherente en un discurso local Reformulado frente al discurso hegemónico institucional.**	**- Hay un claro ultraindividualismo.** **- Eso ocasiona una hiperdiversifi- cación de sentidos, así, aunque haya tumulto, no hay unidad cosmovisional.** **- En la ausencia de una tradición común se crean nuevas tradiciones.** **- Religión de un solo fiel, religión a la carta.** **- Es intrínsecamente desestructurada por la increíble permeabilidad y excesiva apertura.**

Esbozo de una delimitación de la religiosidad popular de corte tradicional y la religiosidad popular urbana entreverada con las tendencias posmodernas. (Cuadro propio).

Esta polarización, entre lo neta y exclusivamente individual y el entendimiento social de un individuo absorto en la colectividad, podría ayudarnos a definir –en primera instancia- la peculiaridad de los fenómenos religiosos populares en contextos urbanos culturalmente posmodernos. La ausencia de una historia común que perfile una identidad única en estos contextos metropolitanos parece dejar al individuo solo y subyacente por sus propios recursos materiales e ideológicos. Ante la ausencia de una tradición viva, omniabarcante y significante de la vida, la opción que queda es la construcción de la propia tradición que configure la identidad,

aunque sea hiper fraccionada, tal vez tanto como individuos haya.

En medio de esta realidad social re-configurada de lo colectivo (en un pasado moderno que se desvaloriza) la nueva apuesta es por el individuo solitario, que absorto en la fantasía de un eterno presente, se rige por sus propios principios erguidos como absolutos incuestionables basados en el bienestar, la capacidad adquisitiva y el *status quo*. Definitivamente esto permea la concepción religiosa que se perfila como "religión a la carta", o bien, como apuntara Duch[105] la religión de un solo feligrés: este hombre o aquella mujer.

Resulta sumamente interesante que esta nueva configuración social haga repuntar las manifestaciones religiosas populares en la urbe.

Es interesante pues es una tendencia a franco contrapelo de las tendencias modernas hasta hace poco vigentes que pretendían la desaparición de la religión de la escena social. Pero no es sorprendente, porque frente a las tendencias culturales posmodernas, lo que principalmente entra en crisis de legitimidad son la figura de autoridad y la institución, y resulta que la iglesia es exactamente referente cultural privilegiado en Occidente de ambas instancias. Es natural que la espiritualidad del hombre posmoderno occidental migrara en la contemporaneidad hacia expresiones religiosas no contenidas en los marcos institucionales tradicionales. Súmese esto a lo antes dicho acerca de la ausencia de tradición e identidad omniabarcante en la sociedad urbana y tendremos entonces un campo fértil y completamente abierto y receptivo a

[105] *Cfr.* Duch, Lluis (2007), *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona.

cuanta propuesta religiosa llegue de cualquier coordenada.

Es evidente entonces que la religiosidad popular encuentra campo fértil en los contextos urbanos contemporáneos, pero enfatizo que es en un sentido plenamente individual, con una fuerte carga de apatía social, donde es posible la conglomeración momentánea o adscripción nominal a tal o cual grupo como garantía de una rústica idea de pertenencia, pero –en todo caso- sustancialmente diferente a los lazos sociales tejidos en las dinámicas religiosas populares en contextos tradicionales campesinos, o incluso algunas expresiones urbanas que añaden el elemento de la tradición fuerte, lo cual implica una vivencia colectiva más o menos consensuada, aunque sea en el mínimo de una cosmovisión común que posibilita la operatividad de una vivencia religiosa colectiva.

En este orden de ideas comulgo plenamente con Renée De la Torre cuando señala que la religiosidad popular urbana puede ser entendida como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada[106]. Me parece que efectivamente es ese "entre-medio". Tendremos que profundizar en las preguntas señaladas en el párrafo anterior para afinar esta apreciación, sus alcances y consecuencias con miras a una mayor comprensión de estos complejos fenómenos abigarrados e interactuantes, en un contexto social urbano, que es –de suyo- amplificador de la complejidad implícita en esos fenómenos religiosos.

[106] *Cfr.* De la Torre, Renée (2012), "La religiosidad popular como "entre-medio" entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada", en: *Civitas*, Revista de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande, Porto Alegre, vol. 12, num. 3, septiembre a diciembre de 2012, pp. 506-521.

También cabe mencionar el aporte de Suárez[107] en relación a una cuádruple caracterización de la religiosidad popular, él proponiéndolo desde la especificidad del caso de El Ajusco, CDMX, en esa tetralogía trata de aglutinar las diferentes formas de aproximación de los agentes de la religiosidad popular con la instancia oficial. Podrían agregarse más, pero me parece un gran aporte en cuanto al reconocimiento de la complejidad del fenómeno en contexto urbano, donde no es posible la catalogación monádica, al contrario es muy diversa y dinámica en su articulación de elementos de distintas procedencias. Este autor presenta así esos cuatro rostros de la religiosidad popular urbana:

1.) **Agente de religiosidad popular proactivo**.- se caracteriza por la capacidad de innovación y reconstrucción libre de su fe, mezclando lo que considera útil y necesario, y en contrapartida desechando lo que no le parece adecuado a su situación existencial. Tiene una devoción popular marcada por un vínculo esporádico pero sostenido con la institución, basada en la participación eventual en ceremonias o en el reconocimiento de la necesidad del sacerdote en ciertas circunstancias y momentos de la vida. Su adscripción católica es ambigua pero contundente. Es permeable a otras manifestaciones religiosas extraeclesiales, pudiendo incorporar en las formas oficiales proveniencias religiosas no católicas.

[107] *Cfr.* Suárez, Hugo José (2013), "Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana", en: *Cuicuilco*, México, ENAH, num. 57, mayo-agosto de 2013, pp. 207-227.

2.) **Agente recreador y consumidor**.- tiene un vínculo orgánico con la iglesia, participa en las actividades parroquiales, cumple con los mandatos establecidos. Sin embargo puede reinterpretar en su vida privada lo que considere no adecuado para su propia vida. Pero en lo externo, comulga con la institución, se somete y participa. Este agente, pues, se muestra integrado a las exigencias formales del catolicismo, pero conserva independencia de criterio en el momento de las decisiones privadas (preferencias sexuales, anticoncepción, moral). Su vínculo con la institución es regular y sostenido.

3.) **Agentes semiinstitucionales**.- se trata de migrantes del campo a la ciudad, que ya radicando en la urbe, se alían con las instancias oficiales locales y reproducen a su modo los rituales de la tierra de origen. Han importado sus rituales populares, pero requieren alianza eclesial local para legitimarla. Son verdaderos puentes entre la ruralidad de origen y la urbanidad receptora. Tienen gran capacidad de movilización social al organizar la fiesta y peregrinación y, en general, todo lo necesario para mantener el culto público. Son hábiles políticamente, articulando migrantes, oriundos y autoridades eclesiásticas. Conservan una devoción de origen rural y en mucho permanecen fieles a esa tradición, pero indudablemente la devoción se adecúa al nuevo contexto y las necesidades que se expresan responden a cuestiones muy urbanas.

4.) **Agente paraeclesial**.- tiene la capacidad de armar una agenda religiosa propia al margen de la institución eclesiástica. Tal es el caso de los dueños de imágenes

religiosas que han ganado popularidad y son reconocidas como muy milagrosas y por ende buscadas. El agente paraeclesial coordina la devoción social de su imagen sin la necesidad de ser legitimado por el clero. Aquí encontramos un modelo autónomo de relación con la imagen. Es una empresa unipersonal cuyo capital único es la posesión de la imagen en cuestión. Agenda, ritmo y contenido devocionales dependen exclusivamente del dueño de la imagen quien se considera llamado por ella a hacer lo que hace. El contacto o vínculo con la parte institucional es esporádico o francamente nulo.

En estas cuatro catalogaciones, me parece que más que englobarse la totalidad de posibilidades, se aporta un valioso y sugerente intento de discriminar las diversas posibilidades formales que asumen los cultos populares. En todo caso me parece un atinado punto de arranque, bien contextualizado, que a nosotros nos viene como anillo al dedo al tratar de comprender lo observado en nuestros casos particulares en medio de la complejidad del entorno urbano.

Es interesante destacar que en las cuatro destacan dos patrones constantes: la distancia con las estructuras eclesiales (desde la coincidencia hasta la contradicción, desde el trabajo conjunto hasta el franco desprecio y desinterés) y la eficacia de la devoción popular (las inquietudes, ansiedades y problemas concretos se deben resolver en concreto aquí y ahora).

2.11. Religiosidad posmoderna

Surge aquí entonces una pregunta obligada: ¿las expresiones

religiosas populares urbanas son lo mismo o se distinguen de las expresiones religiosas posmodernas? Intuyo que no, y ya en anteriores trabajos había pretendido una distinción de ambas esferas. Sin embargo, no es posible polarizar y pretender pureza en ambas tendencias. La realidad social es plural, enormemente permeable, cambiante y se entremezclan en ella libremente todas las combinaciones posibles. En este sentido, me parece al menos pertinente apuntar aquí la necesidad de estudios posteriores que profundicen en este asunto: la religiosidad popular urbana (para seguir siendo religiosidad popular requiere un mínimo de interacción, amistosa o no, con la iglesia), la religiosidad posmoderna puede o no tener contacto con la iglesia, es una espiritualidad completamente laica y desagregada de cualquier vínculo institucional religioso, por lo tanto, abierta a cualquier tendencia de cualquier lugar, en una franca apertura a nuevos mestizajes y sincretismos inagotables.

Si no son lo mismo la religiosidad popular urbana y la religiosidad posmoderna… ¿en qué difieren específicamente?, y más interesante aún: ¿cómo y bajo qué circunstancias se articulan, fusionan o separan? El sujeto creyente deambula libremente por ambas posibilidades, eso se entiende dada la característica de la individualización absoluta, pero sería interesante profundizar en este sujeto religioso que va y viene de un territorio a otro sin ningún empacho ni problema de conciencia.

Cabe señalar que las nuevas formas de religiosidad posmoderna y su integración dinámica con las expresiones de la religiosidad popular, son consideradas imprecisas nebulosas y vagas, tal vez porque hemos querido entenderlas desde la religión

institucional estructurada, lógica y coherente desde el discurso de universalidad incuestionable.

Este ámbito posmoderno requiere un acercamiento plural y descentrado, o simplemente no habrá ninguna comprensión ni entendimiento y seguiremos en las distancias inconexas entre la teoría y la práctica, entre lo que realmente pasa en la realidad social eminentemente plural y lo que queremos decirnos a nosotros mismos desde la teoría que pretende universalizarlo todo desde un discurso racional unitario.

RELIGIOSIDAD POPULAR URBANA:	RELIGIOSIDAD NETAMENTE POSMODERNA:
Conserva nexos de interacción con la institución eclesiástica. Ese nexo la define en su existencia social.	**No requiere esos nexos de interacción, puede o no tenerlos, pero si se dan o no, éstos no la definen. Es indistinto.**
Comparte algunos símbolos, lenguaje, aspectos litúrgicos, etc. con la oficialidad aunque los reformule y/o integre otros de distintas procedencias.	**Sus símbolos, lenguaje y ritualidad pueden provenir de cualquier vena religiosa oriental u occidental, actual o antigua.**
Conserva algunos rasgos de socialidad, el símbolo de referencia (San Judas, la Virgen de Guadalupe, la Santa Muerte) es un aglutinante aunque sea ocasional y esporádicamente. A pesar de que se privilegie la interpretación personal sobre ese símbolo, el significado se comparte –al menos en parte- con un grupo empático al culto popular específico. Recordemos que hay nexo con la iglesia aunque sea mínimo.	**Es preferente y –a veces- exclusivamente un culto individual, sin requerir en absoluto de la socialidad, y en ocasiones, sin siquiera compartir un símbolo con otros. No se requiere al otro, que puede estar o no. Recordemos que el nexo con la iglesia es indiferente, puede o no darse, pero aunque se dé no es definitorio.**
Al conservar parte de una estructura social, se convierte en reformuladora de tradiciones preexistentes, recreación de tradiciones de distintas procedencias y/o creadora de nuevas tradiciones.	**Al no ser la socialidad una parte definitoria de estas expresiones religiosas, es difícil pensar que se dé la creación de nuevas tradiciones que perduren, al menos en un espectro temporal largo. Aunque lo intentan, sucumben en la individualización.**

Esbozo de una delimitación de la religiosidad popular urbana y la religiosidad posmoderna. (Cuadro propio).

2.11.1 La religión en el actual contexto posmoderno y las críticas intraeclesiales al cristianismo histórico

En la posmodernidad, la religión está de nuevo en escena, a franco contrapelo de las tendencias modernas que hasta mediados del siglo pasado habían pretendido el total aniquilamiento de este *Opio del pueblo*, o *mal de conciencia,* negativo, pero necesario hasta cierto punto.

No es el caso en nuestros días, hoy por hoy en el contexto contemporáneo ha cobrado particular importancia la religión y el reconocimiento del lugar que ésta ocupa en la sociedad, a pesar del intento secularizador moderno que pretendió desplazarla o confinarla al ámbito meramente privado, y frente al cual la religión nunca dejó de tener presencia social con funciones específicas en medio del mundo Occidental.

Sin embargo, es un retorno a lo sagrado y el misterio, en esa ambigüedad, sin tal o cual adscripción institucional, o al menos, de compromiso de vida a largo plazo. En este sentido, bien apunta Lluis Duch:

> La actual "crisis de Dios" resulta tanto más difícil de analizar e interpretar por cuanto ha irrumpido en una atmósfera religiosa muy distendida, en medio de un "retorno de lo religioso" sumamente amigable o como señala Metz, en "una época de religión sin Dios cuyo lema podría ser: religión sí, Dios no […] Al contrario de lo que sucedía hace sólo unas pocas décadas, "lo religioso", con su manifiesta y profunda ambigüedad, se halla diseminado en nuestra sociedad con mil rostros y manifestaciones. Con relativa facilidad, puede observarse en ella –tan secularizada, según la opinión de muchos- una notable expansión de una religiosidad *invisible* o *difusa* que prescinde de las mediaciones de las instituciones religiosas especializadas, que antaño fueron los únicos intermediarios

> reconocidos entre Dios y los hombres. Por eso creemos que *lo que ahora realmente está en crisis es el Dios cristiano*. […] Se busca con ahínco, al margen de Dios o, al menos, al margen del Dios de la tradición judeocristiana, una religión “a la carta” cuyo destinatario último es el mismo ser humano, sus estados emocionales, su afán descontrolado e impaciente de vivencias, su inapetencia social. Sin exagerar, podría decirse que la orden de Yavé a Abraham: “Vete de tu casa, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré” (Gn 12, 1), para muchos, se ha transformado en esta otra: “¡Vete a tu interior, desciende hasta las profundidades de tu mismidad y no te preocupes de nada más!”.[108]

Lluis Duch, - como monje benedictino, pero también como antropólogo- realiza una fuerte crítica –desde adentro- a la Iglesia en su configuración actual, pues sostiene que Dios, dentro del cristianismo, se ha convertido en un extraño en su propia casa, el anuncio nietzscheano de *Dios ha muerto*, se ha convertido en algo real y cotidiano, un Dios muerto que murió porque lo matamos, mediante el robo de su trascendencia, al inmanentizarlo en conceptos y argumentos sólidos, lógicos, coherentes y convincentes que lo despojaron de todo carácter personal, dejándolo desnudo de todo sentido y flotando su cadáver en el mar del absurdo y el vacío.

Este autor, acuña dos términos cruciales para exponer su pensamiento al respecto:

1.) El *Trayecto Biográfico*
2.) La *Eclestización del* Cristianismo

En relación al primero se trata de un eminente personalismo en la relación con lo sagrado. No son posibles las

[108] Lluis Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007, pp. 21-22.

universalizaciones descontextualizadas del individuo concreto, real, sufriente, sintiente, pasional y materialmente necesitado que en su propia historia concreta se configura de una forma no masificada. En relación con el segundo término, la "eclestización del cristianismo" se refiere a la reducción de lo cristiano y del mundo de Dios a los intereses de la Iglesia. Una iglesia que deja de ser mediadora para convertirse en el punto de llegada, como meta en sí misma, aniquila el espíritu de apertura propio del cristianismo, no como ideología, sino como camino de vida que articula lo humano y lo divino de forma indisociable[109].

Los autores mencionados en este subtítulo –desde el seno de la iglesia y la teología- critican fuertemente la identidad católica contemporánea, porque se ha quedado corta frente a la realidad desbordantemente nueva que afrontamos. Dice Dutch[110], retomando a Giuseppe Ruggieri[111]:

> La hipótesis que sustenta un discurso verosímil sobre la extrañeza de Dios en su Iglesia es que no sólo por parte de algunos pensadores, sino como componente de la conciencia general, ha madurado una representación de las relaciones humanas que se fundamenta en otra valoración de la alteridad sexual, cultural, religiosa, etc. Esa nueva valoración hace posible, por un lado, una comprensión más profunda del Dios de Jesucristo y, por el otro, pone al descubierto una insuficiencia "jurídico-teológica" de la comprensión que tiene la Iglesia de sus relaciones con el otro. Es esta insuficiencia

[109] *Cfr.* Bech, Julio Amador; Hernández, Quintero; Arllette, Jennie, "La humanidad de lo humano. Aproximaciones a la antropología de Lluís Duch", en: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales,* México, UNAM, vol. LVII, núm. 216, 2012. pp. 25-40.

[110] Duch, *Op. Cit.,* p.91.

[111] La referencia que retoma Dutch de Ruggieri se refiere a: G. Ruggieri, "Gott-ein Fremder in der Kirche?", en P. Hünermann (ed.), *Gott-ein Fremder in unserent Haus? Die Zukunft des Glaubensin Europa*, Friburgo-Basilea-Viena, Herder, 1996, pp. 149-170. El párrafo aquí referido se encuentra específicamente en la p. 152.

> jurídico-teológica de la Iglesia en sus relaciones con el otro la que provoca la extrañeza de Dios. Dios, sin embargo, conserva “su” derecho.

Retomo las siguientes palabras que usa Félix Báez como epígrafe de uno de sus libros, retomadas de una carta que dirige Lev Tolstói a Mahatma Gandhi en 1910:

> Toda la vida de los pueblos cristianos es una constante contradicción entre aquello que predican y aquello sobre lo que construyen su vida: una contradicción entre el amor aceptado como ley de vida y la violencia considerada incluso indispensable en ciertos casos, […] Esta contradicción fue creciendo a la par que se desarrollaban los pueblos del universo cristiano y en los últimos tiempos ha alcanzado su punto culminante.[112]

Y esto podría ampliarse a la división tajante y grotescamente dicotómica entre un pensamiento de inspiración cristiana que implicaría –al menos desde la teoría- cierto humanismo a la cristiana, o sea, una forma divina de ser humano, dadas las implicaciones de la visión de la Encarnación, y por el otro lado –tenemos en contraste-, una forma pragmática, histórica y reiterada de desechar al ser humano tan pronto “estorbe” para los fines preestablecidos de un programa prediseñado, pasando de prójimo a enemigo tan pronto como las circunstancias cambien: hijos de un mismo Padre, pero al fin y al cabo prescindibles, desechables y vanos.

---

[112] Lev Tolstói, *Carta a* Gandhi, 1910, citado por: Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado,* p. 11.

Este estilo de cristianismo, tan en boga desde los productos sociales resultantes de la institucionalización, la jerarquía, las relaciones de poder y –en general- desde el interés mundano, la objetivación y la inherente despersonalización que conlleva, ha encontrado un caldo de cultivo excelente y óptimo en la apatía social posmoderna contemporánea, su sed insaciable de trascendencia exclusivamente individual, en total inapetencia por cualquier tipo de compromiso social o proyecto a largo plazo que arranque al individuo solipsista de la gratificación inmediata.

Esta crítica implica el avivamiento del espíritu de búsqueda sincera por lo sagrado y su comprensión, sabiendo que nuestra humanidad va en juego en el intento. Lejos de lo criticado en el párrafo anterior, y de ese cierto estilo de cristianismo tan lógico, coherente, unívoco, teórico, pero también tan prostituible en las distancias entre la teoría y la práctica, se hace necesario retomar el espíritu que subyace en la búsqueda de Dios como rostro (dentro del cristianismo) y su conformación histórica recordándonos que lo diverso, heterodoxo y diferente estuvieron en la génesis misma de esta Iglesia, lo cual lleva a su reinterpretación y tal vez rectificación de rumbo.

Lo sagrado, la trascendencia y el misterio, implica un necesario encuentro con lo más excelso, intocable y digno del propio ser humano. Esta reflexión apunta a despertar a un cristianismo consciente de sus raíces y contradicciones inherentes desde la conformación de sí mismo. Contradicciones presentes en la realidad humana. Ser humano es una forma de ser plagada de contradicciones, luces y sombras, vida y muerte, pros y contras,

integrados en un ser indisociable que vive, sueña, ama, construye y destruye, odia, se desespera y muere, todo en un mismo actor.

III. ENTRE LO OFICIAL Y LO POPULAR

El concepto de religiosidad popular, en muchos casos, se presta a subestimación, pues se le toma como una especie de catolicismo “de segunda”, practicado por las masas ignorantes, frente a un catolicismo original, preservado por una élite exclusiva y excluyente, que preserva su pureza, la cual es el clero. De esto, se desprende la concepción de la existencia de un catolicismo correcto, y uno desviado o desvirtuado por impurezas de prácticas medio paganas, que es –en ciertos puntos y bajo ciertas circunstancias- tolerado por el clero.

Entre la religiosidad popular y la religión oficial se establece una relación dialéctica que permite el distanciamiento, pero nunca la ruptura total y definitiva; de la misma manera que permite el acercamiento, pero sin llegar nunca a unificar sus proyectos. Esto último hay que destacarlo, pues tenemos que considerar que la religiosidad popular tiene su propio proyecto, diferente al de la religión hegemónica. Cabe aquí recordar lo apuntado por Félix Báez-Jorge en su libro *Olor de Santidad:*

> La religión popular emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y la cultura hegemónicas. De tal manera, si bien sus contenidos rituales e ideacionales son contrarios a la ideología dominante, mantienen relación permanente con ella, hecho que corresponde a la ley de compenetración de los opuestos. Se trata de una dialéctica de la “acción recíproca” que no se resuelve, sino que ofrece una permanencia sostenida a partir de la acción continuada de las fuerzas en pugna. Esta interacción cubre un amplio ámbito sociocultural que abarca a clases sociales, grupos étnicos, fenómenos políticos y dinámicas transculturativas, hechos

> signados por la resistencia, la reinterpretación simbólica y el sincretismo. En tales términos, la religión popular se asocia tanto al nacimiento de renovadas expresiones culturales, como a la continuidad de lealtades y tradiciones que contribuyen a nuclear las identidades sociales frente a las colisiones propiciadas por la modernidad. […] la religión popular y la religión oficial interactúan de manera asistemática y discontinua. Sus mutuas influencias asumen diversas modalidades (que oscilan entre la represión eclesiástica y la tolerancia) manifiestas en los ámbitos estructurales y regionales de la formación social mexicana.[113]

Desde esta perspectiva, el estudio de las manifestaciones de la religiosidad popular no solamente nos permite entender la cosmovisión de "los de abajo", en la estratificación social, sino que arroja luces sobre todo el entramado cultural donde se inserta un grupo humano específico, iluminando de manera especial las relaciones de poder en juego en ese entramado.

Religiosidad popular y religión oficial, se redefinen y moldean a partir de su mutua vinculación, como ya habíamos apuntado más arriba, en un proceso de acercamiento y distanciamiento que va desde la coincidencia hasta la contradicción; desde la represión hasta la tolerancia, en una relación conflictiva que puede verse como el vaivén de un péndulo.

Es importante destacar la independencia de los procesos de la religiosidad popular, tal y como la hemos entendido en este trabajo, de la forma como la concibe la religión oficial.

La Iglesia católica tiene su propia perspectiva dogmática desde la cual entiende e interpreta todo. Para ella, la religiosidad popular no es más que una manifestación de carencias o

---

[113] Félix Báez-Jorge, *Olor de Santidad*, *Op. Cit.*, pp. 46-47.

desviaciones que requieren de la adecuada asistencia pedagógica eclesiástica para enderezarse hacia la Verdad que ella resguarda. El documento de consulta para la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, refiriéndose a la religiosidad popular, sostiene:

> [...] Jesucristo redime asumiendo la religiosidad de los pueblos, es decir, que la fe y la religión no se dan en estado puro, sino que también ellas participan de la ambigüedad de todo lo humano. Por lo tanto, requiere de la Iglesia una actitud pastoral de continua pedagogía en su lenguaje y sus estructuras para que la evangelización se haga transparente; uno de los medios sería la conexión de las devociones populares con la liturgia ya que ésta debe adaptarse a las culturas de los pueblos.[114]

Más tarde, este documento se trabajaría en Puebla en 1979, donde en los documentos conclusivos de esa tercera conferencia episcopal latinoamericana se reafirmaría el carácter benévolo a los fines de la Iglesia de la religiosidad popular, pero al mismo tiempo llamando a la sospecha frente a todas sus manifestaciones, e interponiendo la necesidad de un juicio legitimador de la jerarquía[115]:

> [...] con breves palabras, se puede describir la religiosidad popular como el conjunto de valores positivos y negativos que se manifiestan en: rica iconografía, devociones variadísimas, como la Trinidad, Jesucristo, las múltiples advocaciones a la

---

[114] Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), *Documento de consulta para la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,* Libro auxiliar 3, Bogotá, 1978, num. 687.

[115] Recordemos la importancia de la teología de la liberación en la década de los 70´s y su gran influencia sobre el modo de interpretar la realidad social en las comunidades latinoamericanas. Una influencia que fue vista con recelo por los jerarcas conservadores, quienes se esforzaron en controlar y someter esta corriente que consideraban desviada de los verdaderos fines eclesiásticos.

Virgen María, la presencia de los santos como protectores y patronos y la participación masiva a los sacramentos, el gusto y la incrementación de los sacramentales, las explosiones masivas en la feria religiosa popular; y, conjuntamente con ello, se percibe esta religiosidad con sus aspectos negativos, que pasan entre otras cosas por: la ignorancia, la superstición, la magia, el fatalismo, residuos sincréticos entre lo ancestral y lo católico, folklorismo, etc.[116]

Al establecer la diferencia entre esta forma de entender la religiosidad popular y la manera como la concebimos en este trabajo, pretendemos explicitar la gran distancia existente en la forma misma de concebir el fenómeno y las subsecuentes interpretaciones al mismo.

Reitero, pues, lo ya dicho antes al referirnos a la delimitación del tema de la religiosidad popular desde la coordenada eclesiástico-institucional propuesto por Gilberto Giménez en su obra *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac;* el proceso de la religiosidad popular es autónomo respecto a la institución eclesial en cuanto a normas y control pastoral, visión que se opone radicalmente a la concepción desde la oficialidad católica que considera la religiosidad popular como una desviación, permitiendo una clara distinción entre lo oficial y lo no oficial, lo válido y lo inválido, pues el punto de referencia institucional es polarizante y excluye lo que escapa a su comprensión, y sobre todo, a su control.[117]

---

[116] Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), *Documentos de Puebla*, *(Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Librería parroquial de Clavería, México, 1982, num. 454.
[117] *Cfr.* Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac, Op. Cit.*, pp. 11-13.

A pesar del tono suavizante que a partir de la Conferencia Episcopal Latinoamericana se puede apreciar en los documentos eclesiásticos, no puede negarse el carácter impositivo por parte de la iglesia por ser ella quien legitime los procesos, con respecto a esto, citamos a Félix Báez:

> No puede negarse que la forma y el contenido del discurso evangelizador y sus particulares concreciones han variado en los últimos años en lo que toca a la concepción de la religiosidad popular. Pero tampoco deben dejar de mencionarse las intenciones de control, manipulación y rechazo etnocéntrico por parte de la iglesia, que subyacen en el fondo de este renovado *modus operandi*. Aquí es de particular importancia citar la opinión de Medina, quien examina los conflictos de la comunidad corporada, "último recurso defensivo de la población india", frente a la economía capitalista. Advierte con certeza que: "...las exigencias económicas y políticas del desarrollo capitalista son instrumentadas no sólo por el proceso productivo regional; la política indigenista juega también un papel estelar en el que participan, además, con particular celo religioso las poderosas corrientes ortodoxas de la iglesia católica y el ejército de misioneros protestantes que llevan el evangelio de la religiosidad norteamericana (como ha sido denunciado recientemente en México y otros países de América Latina)". Advertida la condición subalterna de los pueblos indígenas y considerando la influencia recíproca entre cultura y conciencia social, la investigación antropológica no puede ignorar la represión a la religiosidad popular concretada en las diferentes expresiones del ejercicio clerical.[118]

3.1. Racionalidad teológica vs. Racionalidad emocional

En este sentido, es interesante constatar las contradicciones que surgen entre el discurso y la puesta en marcha en la realidad, por ejemplo, el anterior pontífice romano –Benedicto XVI- expresaba en

---

[118] Félix Báez Jorge, *Los disfraces del diablo*, *Op. Cit.,* pp. 30-31.

América Latina que la religiosidad popular es “un precioso tesoro de la Iglesia católica donde aparece el alma de los pueblos latinoamericanos”[119]. Sin embargo, ese tesoro pareciera ser interpretado como un diamante en bruto, pues no está “cribado”, ni “pulido”. El mismo pontífice escribiría, años más tarde, una carta a los seminaristas, donde les exhorta:

> Sabed apreciar también la piedad popular, que es diferente en las diversas culturas, pero que a fin de cuentas es también muy parecida, pues el corazón del hombre después de todo es el mismo. Es cierto que la piedad popular puede derivar hacia lo irracional y quizás también quedarse en lo externo. Sin embargo, excluirla es completamente erróneo. A través de ella, la fe ha entrado en el corazón de los hombres, formando parte de sus sentimientos, costumbres, sentir y vivir común. Por eso, la piedad popular es un gran patrimonio de la Iglesia. La fe se ha hecho carne y sangre. Ciertamente, la piedad popular tiene siempre que **purificarse y apuntar al centro**, pero merece todo nuestro aprecio, y hace que nosotros mismos nos integremos plenamente en el “Pueblo de Dios”.[120]

Sigue considerándose una expresión religiosa contaminada con necesidad de purificación, desviada en cuanto a su puntería, pues no apunta “al centro” y necesita tutela de pastores que no pertenecen a ese ámbito cultural y “desde fuera” emiten un juicio valorativo sobre expresiones culturales que apenas comprenden y muy frecuentemente no valoran, si no es que desprecian abiertamente. Es interesante en este sentido, recordar las palabras

[119] Benedicto XVI, *Discurso* durante la sesión inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, 13 de mayo 2007, s/p.
[120] Benedicto XVI, C*arta del Santo Padre Benedicto XVI a los seminaristas*, 18 de octubre de 2010, Cd. Del Vaticano, no. 4. Publicación electrónica disponible en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_benxvi_let_20101018_seminaristi_sp.html

de Leonardo Boff con que contesta a Benedicto XVI cuando aún era el cardenal Ratzinger –prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe[121]-:

> ¿Por qué tal reduccionismo? Aquí comienza a articularse el sistema romano, el romanismo: por causa "del carácter definitivo y completo de la revelación de Jesucristo" (nº 4). Podrán pasar milenios, podrán los seres humanos emigrar a otros planetas y galaxias… pero la historia quedó como petrificada hasta el juicio final, pues no va a haber absolutamente ninguna novedad en términos de revelación: "no se debe esperar nueva revelación pública antes de la gloriosa manifestación de Nuestro Señor Jesucristo" (nº 5). El sistema está completo, cerrado, y todo es propiedad privada de la Iglesia (la jerarquía vaticana), que debe expandirlo al mundo entero.
> ¿Qué dirá ella a los seres humanos -después de millones de años de evolución y de encuentro espiritual con Dios- y a los demás cristianos que no son católico-romanos? Las respuestas son claras y sin vacilaciones, verdaderas puñaladas en el pecho de los destinatarios: "A ustedes, personas religiosas del mundo, miembros de las religiones, incluso más ancestrales que nuestro cristianismo (como el budismo o el hinduismo), les anuncio esta desoladora verdad: ustedes no tienen "fe teologal"; sólo tienen "creencia"; sus doctrinas no son cosa del Espíritu sino algo "que ideó el ser humano en su búsqueda de la verdad" (nº 7). Si poseyeran algunos elementos positivos, "no se les puede atribuir origen divino" (nº 21), ni son de ustedes, pues son nuestros, ya que "reciben del misterio de Cristo los elementos de bondad y de gracia presentes en ellos" (nº 8). […]
> Después de tal pronunciamiento para nosotros, mortales, propulsores del micro y del macro ecumenismo, queda claro que cualquier iniciativa del Vaticano en esa área, esconde una

[121] Nos referimos a la declaración *Dominus Iesu Sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, siendo aún papa Juan Pablo II, y que despertó gran polémica en los sectores extra-eclesiásticos que se sintieron excluidos por la forma de expresar la postura doctrinal de la Iglesia, Leonardo Boff responderá de inmediato con un artículo titulado: *Ratzinger…¿exterminador del futuro? Sobre la Dominus Iesu*, que con la pasión que lo caracteriza responde a esta postura oficial desde la marginalidad eclesiástica y desde el mundo externo a la iglesia.

> farsa y prepara una trampa. Los llamados que el documento hace a la continuidad del diálogo no son propiamente sobre los contenidos religiosos, sino sobre el respeto a las personas, iguales en dignidad, pero absolutamente desiguales en términos de las condiciones objetivas de salvación.[122]

Estas palabras se corresponden plenamente con lo que el mismo autor expresara años atrás en relación a la situación de la evangelización en América con respecto a las celebraciones en torno a los 500 años del "descubrimiento" de América:

> El cristianismo no se reformula según el código de la experiencia latinoamericana, sino que sigue siendo mera reproducción del cristianismo europeo y alimentándose de las fuentes espirituales típicas de la cultura occidental y europea. Pero hay que recordar que las culturas-testimonio latinoamericanas no son occidentales, ni la cultura del silencio de las grandes mayorías oprimidas se rige por la lógica cartesiana. Son otra cosa. Poseen otras matrices y otros valores, a partir de los cuales sería posible una nueva inculturación de la fe cristiana que diera origen a un "ensayo" original del cristianismo en esta parte del mundo.
>
> ¿No querrá Dios, acaso, ser servido y alabado en lengua quechua, tupi-guaraní o yanomami? ¿No es la lengua una forma singular de "pronunciar" el mundo? ¿No le agradará a Dios ser pensado, expresado y celebrado de las más diversas maneras? ¿Acaso no va a apreciar las danzas y los ritos de los afro-americanos? ¿Acaso no va a complacerse en los grandes sueños y mitos de los "xavantes" o de los "krain-akarore? ¿Por qué razón todas estas gentes deben hacerse "otras", dejar de ser lo que son, para acercarse a un Dios que de tal manera se acercó, en su hijo Jesús, a la carne humana? Estas preguntas quedan sin respuesta por parte de la evangelización "reproductora".[123]

---

[122] Leonardo Boff, 2000, s/p, "Ratzinger…¿exterminador del futuro? Sobre la *Dominus Iesu*" en: *Revista Electrónica Koinonia*:
http://www.servicioskoinonia.org/relat/233.htm

[123] Leonardo Boff, *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Sal Terrae, Santander, 1992, pp. 26-27.

Volviendo a la interpretación que la instancia oficial hace de las manifestaciones religiosas populares, tenemos que para la jerarquía católica, lo expresado en estos fenómenos refleja un valor dogmático débil, está contaminado por prácticas medio paganas y es muy interesante destacarlo ahora, por la fantasía y la imaginación indiscriminada del pueblo "que todo lo mezcla", tal como lo expresara el actual pontífice papa Francisco, cuando aún era cardenal Bergoglio en el 2007, en los siguientes términos:

> Todas estas fuerzas se le concentran al pueblo regularmente en la pasión y en la fantasía. El torrente es la fantasía del pueblo, que arrastra consigo todo lo que encuentra y lo que inventa, mezclando, indiscriminado. La fantasía es invención. La fantasía del pueblo no es sólo la capacidad de inventar cuentos, sino la de encontrar verdades. Verdades que están detrás de los cuentos, las anécdotas, las leyendas; núcleos sustanciales de verdad revestidos de adornos exuberantes por la misma tendencia juguetona de la fantasía. El nacer y el morir, el encuentro del varón o de la mujer, el amor y la soledad, el trabajo y la enfermedad, el hecho de hacer el bien y de introducir el mal, proponen el interrogante de la verdad que encierra la vida en forma de enigma y misterio. Tientas a dar respuestas en forma de intuiciones adivinatorias. Desde el momento que ella encierra en sí algo divino, la vida se torna adivinanza. En su apremiante búsqueda de la verdad, el pueblo tantea la verdad adelantándose con su fantasía. Por eso a él le es más fácil aceptar la palabra de verdad, que le revela Dios en Cristo. Y a la vez, proseguirá rodeando a la verdad revelada con la exuberancia de su fantasía.[124]

---

[124] Jorge Mario Bergoglio, 2007, s/p, *Discurso* tenido en Aparecida (Brasil) en calidad de presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Publicación electrónica disponible en:
www.arzbaires.org.ar

Así pues, tenemos una realidad compleja y encontrada: lo que llamamos “religiosidad popular” está en necesaria relación con la instancia “oficial”. Es una relación de poderes, implica problemas interculturales y de reconocimiento de la alteridad. En dicha relación, se establecen lazos tensos y conflictivos, a veces, y otras veces consensuados y armónicos, pero con una línea marcada de división que no las lleva a fusionarse y que no es por deficiencia en los métodos, sino por distancia cultural, nunca se fusionarán, porque las realidades materiales, simbólicas y de sentido existencial son diferentes y la expresión religiosa asumida históricamente responde a ello. En todo caso, pareciera que la fuerza que las articula no es capaz de integrarlas, pues los motivos de una difieren de la otra en cuanto a la interpretación de lo sagrado, qué se espera de ello y cuáles son los modos de acceso a ese ámbito sacro. La materialidad, los juegos de poder, procesos de resistencia y de preservación de identidades locales, parecen estar en la base misma de este conflicto. Los pueblos indígenas, comunidades campesinas, sectores obreros que dan fuerza y vigor a estas manifestaciones religiosas populares, no están cumpliendo protocolariamente con una piedad ritualista, sino que en esa vivencia ritual va en juego su pertenencia y cobijo social al amparo de una identidad local que se resiste a la asimilación en un proceso social más amplio (Estado-Nación) que les resulta hostil, no les brinda reconocimiento y les impone una serie de mecanismos tendientes a la disolución en un todo social “macro” donde se tiende a la homogenización. Preservando sus cultos populares, preservan también los lazos sociales que les permiten perdurar cohesionados

culturalmente, diferenciados de sus vecinos e identificados con su propio proceso histórico.

3.2. Recuento de la reflexión eclesiástica sobre la Religiosidad Popular en América Latina

Ahora bien, ya en contexto latinoamericano, tenemos una gran riqueza en la reflexión acerca de la religiosidad popular aún dentro de las filas eclesiásticas. El recorrido que presentaré a continuación me parece pertinente pues deja ver paso a paso la separación de un fenómeno socio-religioso despreciado desde el núcleo de la ortodoxia oficial, a irse paulatinamente independizando, cobrando valor por sí mismo y –sin escindirse- reclamar cierta autonomía histórica y cultural. Me atrevo a presentarlo dadas las influencias que estos autores –desde su campo de acción en Sudamérica, preferentemente Argentina, tuvieron sobre los documentos de las conferencias episcopales latinoamericanas –voz oficial de la iglesia local- particularmente en lo tocante a Medellín y Puebla.[125]

---

[125] No es el caso aquí hacer un recorrido más exahustivo del que presento, solo quería dejar patente que este mismo recorrido –desde mi particularidad como investigador- ya lo he presentado publicado en otras partes, tanto en lo que refiere a "mis mayores" generación de maestros y formadores, como lo tocante al nivel horizontal (compañeros y alumnos). También aparecerán referencias y recorridos puntuales en relación a las conferencias episcopales latinoamericanas desde Río de Janeiro hasta Aparecida. *Cfr:* Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Presentación", en: María Elena Padrón Herrera y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, 2016, pp. 7-26; Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Perfilando discusiones sinceras para heridas abiertas: La religiosidad Popular *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia" en: Ramiro A. Gómez Arzapalo D. (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción. Aportes para el estudio de la Religiosidad Popular*, México, 2017, UIC, pp. 8-33; Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Cimientos terrenales de la sacralidad: entre la trascendencia deseada y la inmanencia insoslayable. Aportes al estudio religioso desde lo popular", en: Guadalupe Vargas Montero (Coordinadora), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, UV, Colecc. Biblioteca, Xalapa, 2017, pp. 509-537. Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Retrospectiva del ORP a tres años de su fundación: itinerario de un caminar conjunto (logros, retos, expectativas)" en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad

Para los alumnos de teología este esfuerzo de resumir estas tendencias y convicciones teóricas de gente de iglesia, será un aliciente para ver que es posible la transformación y el cambio desde el interior de la propia estructura eclesial. Sirva también para abonar contra la sospecha propia que estos temas despiertan en más de uno, al considerarla casi símil a una clase de herejías. El problema teológico de fondo es la posibilidad de la revelación divina desde las propias coordenadas culturales de los diferentes pueblos, acorde a la pedagogía de la Encarnación.

En la obra *Teología en América Latina* el tercer volumen, titulado: *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*[126], contiene un sexto capítulo por demás interesante y adecuado para el tema que tratamos en este cuaderno, pues se intitula: Religiosidad Popular[127], así a rajatablas y sin más apellidos ni connotaciones. El autor es Fermín Labarga García, y él ofrece, basándose también en Cristián Johansson[128], un increíble y erudito recorrido de autores locales, haciendo el esfuerzo por interconectarlos con los documentos eclesiásticos de Medellín, Puebla y la *Evangelli Nuntiandi.* Este texto que a continuación resumiremos a grandísimos rasgos, se escribió en el contexto de la

---

Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018; Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes, "Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la Religiosidad Popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social", en: Serrano, Emiliano y Gómez Arzapalo (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México, 2018. En prensa.

[126] Josep-Ignasi Saranyana (dir.), Carmen-José Alejos Grau (Coord.), *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid, 2002, Ed. Iberoamericana.

[127] Fermín Labarga García, "Religiosidad Popular", en: Josep-Ignasi Saranyana (dir.), Carmen-José Alejos Grau (Coord.), *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid, 2002, Ed. Iberoamericana, pp. 393-441.

[128] Cristián Johansson Friedemann, *Religiosidad Popular entre Medellín y Puebla: Antecedentes y desarrollo,* Cuaderno único celebrativo de los 50 años de la revista: *Anales* de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Santiago de Chile, 1990, pp. 123-255.

formación de el Equipo Coordinador de Investigaciones de Sociedad y Religión (el ECoISYR), que fue un equipo argentino de intelectuales que pretendía contribuir a la renovación pastoral de acuerdo a los lineamientos del Vaticano II y Medellín. Estuvo formado principalmente por sociólogos de la religión y generó numerosos textos que ahora podríamos considerar fundantes (dentro de las filas eclesiásticas) de la apertura al problema de la religiosidad popular en Latinoamérica.

Labarga inicia remontándose a 1965 con el jesuita Renato Poblete, quien realizó una primera aportación al desarrollo de los estudios sobre la religiosidad popular en Latinoamérica. Desde el punto de vista sociológico, este jesuita legitimaba la religiosidad popular, aunque señalaba que la jerarquía católica la apreciaba poco y la ubicaba más “afuera” que “adentro” de la Iglesia. Advirtió muy prudentemente que si la Iglesia en América Latina no quería perder su universalidad debía integrar esos comportamientos religiosos de masas que –aunque no eran del todo coincidentes con la oficialidad- eran expresión del pueblo católico. Sin embargo, a pesar de esto, nunca dejó su perspectiva eclesiástica de élite, la religiosidad popular no supliría la oficialidad, sería solamente un paso necesario de preparación hacia el verdadero cristianismo futuro.

Posteriormente, en 1967, Procopio Camargo[129] hizo un análisis sociológico del catolicismo en Brasil, y hace una pertinente distinción entre el catolicismo tradicional y el catolicismo interiorizado o de élite. Dentro del tradicional distinguía entre lo rural

[129] Procopio Camargo, “Essai de typologie du catholicisme brésilien”, en: *Social Compass*, 14, 1967, pp. 399-422.

y lo urbano. Así, sin llamarlo aún religiosidad popular, sentaba las bases de una reflexión sistemática posterior. También en Brasil, pero en 1968, José Comblin[130] publicaba un ensayo cuya novedad era el intento de entender el catolicismo tradicional desde sí mismo, sin comparaciones con lo oficial y sin calificativos despectivos. Enfatizaba la importancia de los orígenes históricos del fenómeno. Así, en un momento en que se consideraba la religiosidad popular como una desviación supersticiosa, este autor planteaba ya los principales problemas teológicos del fenómeno religioso popular, específicamente su carácter de fe inculturada.

A finales de los sesentas, Algo Büntig elaboraba una reflexión sobre las motivaciones de la religiosidad popular. Ofrecía una primera definición del catolicismo popular:

> Está constituido por todas aquellas expresiones espontáneas, ordinarias, exteriormente católicas de la vivencia religiosa: se repiten bajo modelos precisos en determinados ambientes geográficos y/o socioculturales. Han sido promovidas o aceptadas por el catolicismo real, sin tener en cuenta en algunos casos, las exigencias teológicas del catolicismo doctrinal. Consiguientemente la fenomenología católica de ciertos gestos no es necesariamente demostrativa de la presencia de valores y motivaciones evangélicas. Evidentemente tampoco las excluye.[131]

Bünting deja de hablar de "síntesis cultural" para dar paso al "choque sociocultural", reconociendo la resistencia cultural implícita

---

[130] José Comblin, "Para una tipología do catolicismo no Brasil", en: *Revista eclesiástica Brasileira*, 28, 1968, pp. 46-73.
[131] Aldo Büntig, *El Catolicismo popular en Argentina*, Ed. Bonum, Cuaderno I, sociológico, Bs. As., 1969, p. 20.

en la religiosidad popular en América Latina frente a las imposiciones exógenas.

En ese mismo margen temporal, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrado en Medellín en 1968, marcó un cambio radical en lo tocante a la religiosidad popular, y –hay que señalarlo- fue la primera reflexión eclesial autorizada sobre este fenómeno. Recuerda este documento que la universalidad de la misión de la Iglesia pide su adaptación a las culturas y la inclusión de todos los hombres desde su diversidad de religiosidad. De no atenderlo, la Iglesia Católica se convertiría en una especie de secta. Para evitar caer en eso, la Iglesia latinoamericana necesita una nueva pedagogía pastoral: que el pueblo se convierta a partir de sus propias manifestaciones religiosas, pues "en ellas se da una *secreta presencia de Dios* (*Ad Gentes*, 9). Obviamente no se propone que los obispos se queden ya tranquilos y como "desempleados" sino que se enfatiza la primacía y necesidad de la interpretación eclesiástica al respecto, (punto álgido que es quizá la máxima distancia entre los planteamientos eclesiásticos y los aportes desde las ciencias sociales, especialmente la antropología, acerca del fenómeno religioso popular).

Años después, en 1975, el papa Pablo VI ofrecía la exhortación apostólica *Evangeli Nuntiandi*, documento en el que quedaba patente el creciente interés por la religiosidad popular, especialmente en un documento magisterial de tan alto rango. Allí el papa Pablo VI la llama piedad popular, y enfatiza su fuerza evangelizadora.

En este mismo sentido –y misma época- Enrique Dussel aportaba un ángulo interesante de interpretación frente al fenómeno religioso popular, él distingue dos momentos cruciales:

1.) La constitución del cristianismo como religión oficial del imperio romano, lo que llevó a su masificación, y la consecuente imposición del rito romano que derivó en uniformidad litúrgica católica.
2.) La necesidad del pueblo –por su propia parte e iniciativa- de encontrar nuevas formas de expresión religiosa acordes a su propio proceso cultural e histórico.

Ahora bien, siguiendo con este somero recuento de autores en este contexto argentino, el precursor y a la vez, autor más destacado del enfoque antropológico de la religiosidad popular es Manuel Marzal[132], quien sitúa el fenómeno en el contexto de la cultura en la que surge, estudiando sus manifestaciones desde la fenomenología. A partir de sus estudios se vincula la relación entre identidad cultural y religiosidad. Establece una distinción entre la "religión del hombre de la calle" y la "religión de las élites" (tanto eclesiásticas como laicales) que al considerar a aquella como marginal marcan su posición privilegiada frente a la masa.

Lucio Gera –por su parte- da un paso decisivo en perspectiva teológica, pues le preocupaba la encarnación del Pueblo de Dios en los pueblos y sus culturas, por ello contribuyó a revalorizar la religiosidad popular latinoamericana, específicamente la argentina, en el mundo eclesiástico, pues proporcionó la base para plantear

[132] *Cfr.* Manuel Marzal, *Estudios sobre religión campesina*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1971; Manuel Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1983.

una teología inculturada que tome como lugar hermenéutico la religiosidad popular.

En consonancia con Gera, están Fernando Boasso[133]quien apuntaba que la religiosidad popular era "signo de los tiempos" y un rito de expresión peculiar, que no por su asintonía con lo oficial, debía ser devaluado. En este mismo sentido, Juan Carlos Scannone[134] liga la comprensión de la religiosidad popular con el ámbito de la cultura y la teología de la liberación. Por esto último su enfoque es riguroso en la construcción de un marco teórico fuertemente filosófico y teológico.

No tenía problema en catalogar la religiosidad popular como fruto de un mestizaje cultural iberoamericano. Muy interesante resulta su fineza de visión al patentar que el fenómeno religioso popular latinoamericano no se encuadra en la mentalidad ilustrada contemporánea. Defiende en el pueblo la presencia del "*logos sapiencial*" revalorizándolo y recordando a la teología su deber de considerar el "*sensus fidelium*".

En un enfoque multiculturalista, podemos mencionar a Alberto Methol Ferré, una figura clave que relaciona la religiosidad y la cultura, la historia y la identidad latinoamericana. Señalaba que "la religiosidad popular está ligada, en su estructura fundamental, al ser de la Iglesia, siendo así que no sólo es algo que exige

[133] *Cfr.* Fernando Boasso, *Reflexiones sobre la fe del pueblo*, en: "Sedoi-Documentación", Bs. As., 1982, pp. 66-67.
[134] *Cfr.* Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, Ed. Sígueme, Sañlamanca, 1976; Juan Carlos Scannone, "Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos", en: *Stromata*, 34, 1978, pp. 27-42.

discernimiento, sino que ella misma es eje de discernimiento de la vida eclesial auténtica”.[135]

Así, la religiosidad popular está en el engrane de teología y antropología, de naturaleza y Dios. Es de esta forma que llegamos hasta la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla, que en el mismo espíritu propone: “La revalorización de la religiosidad popular, a pesar de sus desviaciones y ambigüedades, expresa la identidad religiosa de un pueblo y, al purificarse de eventuales deformaciones, ofrece un lugar privilegiado a la Evangelización. Las grandes devociones y celebraciones populares han sido un distintivo del catolicismo latinoamericano, mantienen valores evangélicos y son un signo de pertenencia a la Iglesia”[136]. Sin embargo, más adelante en el documento se advierte que: “también presenta aspectos negativos: falta de sentido de pertenencia a la Iglesia; desvinculación entre fe y vida; el hecho de que no conduce a la recepción de los sacramentos; valoración exagerada del culto a los santos con detrimento del conocimiento de Jesucristo y su misterio; idea deformada de Dios; concepto utilitario de ciertas formas de piedad; inclinación, en algunos lugares, al sincretismo religioso; infiltración del espiritismo y, en algunos casos, de prácticas religiosas del Oriente”[137]. Y más adelante sugiere directamente: “Para que constituya un elemento eficaz de evangelización la piedad popular

---

[135] Alberto Nethol Ferré, *Marco histórico de la religiosidad popular*, en: CELAM, “Iglesia y religiosidad popular en América Latina”, cit. En nota 5, p. 47.
[136] Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. 1979, Puebla, México, num. 109. http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf (Consultado el 3 de noviembre de 2014)
[137] *Ibidem*, num. 914.

necesita de una constante purificación y clarificación y llevar no sólo a la pertenencia a la Iglesia, sino también a la vivencia cristiana y al compromiso con los hermanos”[138].

Para terminar ya este texto –que se ha extendido más de la cuenta- me parece obvio que después de hacer este recorrido, el lector podrá darse cuenta de dos realidades inherentes: 1.) el conflicto, la lucha de poder y la intención de control sobre las innumerables expresiones religiosas populares por parte del clero, y 2) la indefinición de términos, lo cual da una gran panorámica de conceptos usados indistintintamente, aún no suficientemente especificados, tales como religión popular, religiosidad popular, catolicismo popular, piedad popular, devociones populares, etc.

En este sentido traigo a colación el trabajo de Aurelio García del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid, quien se dio a la tarea de distinguir, al menos, cuatro de los más recurrentes términos en la literatura eclesiástica, a saber: ejercicio de piedad, devociones, piedad popular y religiosidad popular:

> Por “**ejercicio de piedad**” se entiende aquéllas expresiones públicas o privadas de la piedad cristiana que están en armonía con la liturgia. […] Algunos se hacen por mandato de la Sede Apostólica, otros por el de los obispos diocesanos y todos tienen siempre una referencia a la revelación divina pública y su trasfondo eclesial.[…]
> Se distinguen de “**las devociones**” las cuales son prácticas exteriores que por una actitud interior de fe manifiestan un aspecto particular de relación del fiel con las Divinas Personas, la Virgen María, los santos. […]
> Se denomina “**Piedad Popular**” a las diversas manifestaciones culturales, de carácter privado o comunitario, que en el ámbito de la fe cristiana se expresan principalmente,

[138] *Ibidem*, num. 937.

no con los modos de la Sagrada Liturgia, sino con las formas peculiares del genio de un pueblo, de una etnia o de una cultura. Es un concepto teológico con un amplio campo semántico y muy ligado al "genus" cultural de los pueblos. Se consideran las manifestaciones de piedad popular cristiana como un verdadero tesoro del pueblo de Dios. Manifiesta una sed de Dios que solo los sencillos y los pobres pueden conocer […] comporta un sentimiento vivo de los atributos profundos de Dios: la paternidad, la providencia, la presencia amorosa y constante, genera actitudes interiores raramente observadas en otros lugares. […]

La expresión "**religiosidad popular**" se reserva para designar la expresión humana, social y cultural de la dimensión religiosa inherente a toda persona o pueblo. Es un dato evidente de la antropología cultural; los pueblos manifiestan su experiencia religiosa en formas externas que expresan en relación ("re-ligare") con la divinidad. Ciertamente la religiosidad popular no está vinculada necesariamente con la religión cristiana.[…]

La religiosidad popular no tiene relación, necesariamente, con la revelación cristiana. Pero en muchas regiones, expresándose en una sociedad impregnada de diversas formas de elementos cristianos, da lugar a una especie de "catolicismo popular", en el cual coexisten, más o menos armónicamente, elementos provenientes del sentido religioso de la vida, de la cultura propia de un pueblo, de la revelación cristiana.[…]

La distinción más radical puede establecerse entre piedad popular y religiosidad popular. Aunque en nuestro lenguaje los usamos con semejante significado, sin embargo, la religiosidad popular habla de una "pietas" universal religiosa (budista, islámica, etc.); mientras que *piedad popular* se distingue porque está informada por la revelación bíblico-cristiana.[139]

Finalmente, no podríamos dejar de lado en este sentido la distinción que Félix Báez-Jorge hace de religión popular y

[139] Aurelio García Macías, *Armonización entre la liturgia y la piedad popular en Semana Santa*, en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. II, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2010, pp. 27-38. Pag. 28.

catolicismo popular ya en contexto mexicano y con énfasis en territorios indígenas, en: *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*[140]

El autor parte de diferenciar los términos de *Religión popular*, y de *Catolicismo popular*. No los considera como sinónimos, aunque en las disertaciones en derredor del problema religioso popular, suele usárseles como tales sin distingo alguno. La radical diferencia que enfatiza Báez-Jorge, mucho más allá de una estéril discusión nominal, tiene que ver con la realidad social que subyace en el fenómeno religioso observado y las implicaciones que el uso de uno u otro término conlleva.

Nuestro autor privilegia la *Religión popular*, pues desde su perspectiva la expresión de *Catolicismo popular*, implicaría una necesaria vinculación a la instancia católica oficial, que dejaría fuera la parte "original indígena", esa donde se dan las "rarezas" contrastables con la instancia hegemónica, y que –en este caso, desde este enfoque antropológico- es lo que más interesa, pues evidencia una realidad socio-cultural históricamente configurada en la fricción y el conflicto entre la oficialidad y las instancias populares. La expresión de *Religión popular*, permitiría integrar la posición –en términos de poder- que los distintos actores sociales juegan en la vivencia de estos fenómenos religiosos, sin el *a priori* de una referencia exclusiva y definitoria a la instancia hegemónica, ella sola como protagonista única sin interlocutor.

---

[140] *Cfr.* Félix Báez-Jorge, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2011.

> A lo largo de este ensayo he procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada[141].

En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, que son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente.

El autor pertinentemente insiste en que los fenómenos suscitados en la religión popular, no pueden ser explicados en términos universales, sino que tienen siempre un referente doméstico, por lo tanto, no es posible dar notas definitorias decisivas acerca de los mismos que se apliquen de manera universal a todo lugar y circunstancia. La configuración histórica y cultural local es decisiva, por lo que la forma concreta que estas vivencias religiosas populares asumen en la *praxis*, dependen en todo sentido de las circunstancias concretas de la realidad social en la que se suscitan, en sus propias palabras: “En tanto expresiones de la conciencia, las múltiples acepciones de lo sagrado son proyecciones subjetivas de los sujetos sociales”,[142]por lo que se requiere, en el esfuerzo analítico, colocar en primer lugar la realidad y no sacrificarla por pretensiones de corte universalista o arquetípico.

---

[141] *Ibidem*, p. 289.
[142] *Ibidem*, p. 45.

Subyace en estos planteamientos la firme convicción de que el ámbito de lo sagrado tiene cimientos terrenales, los cuales se configuran históricamente, por lo que no es posible ignorar esa configuración y determinación histórica en la aproximación teórica a lo sagrado. La especificidad que las manifestaciones religiosas asumen en un contexto social específico, dependen directamente de factores materiales históricamente determinados y no de modelos universales privados de contexto. Este texto (y este autor en toda su obra) es una referencia obligada para aquellos que estamos en este proceso continuo de reflexión académica en torno a las cuestiones religiosas populares. Aporta una gran fineza conceptual que permite distinguir términos que en la cotidianidad caen en un uso indiscriminado y que generan –tarde o temprano-confusiones teóricas, tal es el caso de la diferenciación que el autor hace acerca de "Religiosidad popular" y "Religión popular", que aunque cercanos, se refieren a campos que se distinguen dada su extensión, siendo el de religiosidad popular un término descriptivo ligado al de "religión popular", de suyo mucho más amplio, y que al usarse como sinónimos hacen perder el matiz propio que cada uno engloba.

3.3. La Religiosidad Popular en los documentos eclesiásticos

De las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, la primera, en Río de Janeiro (1955), no menciona nada acerca de la religiosidad popular. Será hasta la segunda, en Medellín, cuando se señale que:

La expresión de la religiosidad popular es fruto de una evangelización realizada desde el tiempo de la Conquista, con características especiales. Es una religiosidad de votos y promesas, de peregrinaciones y de un sinnúmero de devociones, basada en la recepción de los sacramentos, especialmente del bautismo y de la primera comunión, recepción que tiene más bien repercusiones sociales que un verdadero influjo en el ejercicio de la vida cristiana. […] Su participación en la vida cultual oficial es casi nula y su adhesión a la organización de la Iglesia es muy escasa. Esta religiosidad, es más bien de tipo cósmico, en la que Dios es respuesta a todas las incógnitas y necesidades del hombre, […] El pueblo necesita expresar su fe de un modo simple, emocional, colectivo. Al enjuiciar la religiosidad popular no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, sino del significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la subcultura de los grupos rurales y urbanos marginados. Sus expresiones pueden estar deformadas y mezcladas en cierta medida con un patrimonio religioso ancestral, donde la tradición ejerce un poder casi tiránico; tienen el peligro de ser fácilmente influidas por prácticas mágicas y supersticiones que revelan un carácter más bien utilitario y un cierto temor a lo divino, que necesitan de la intercesión de seres más próximos al hombre y de expresiones más plásticas y concretas. […] La fe llega al hombre envuelta siempre en un lenguaje cultual y por eso en la religiosidad natural pueden encontrarse gérmenes de un llamado de Dios.[143]

Más adelante en este documento, en la sección de recomendaciones pastorales se sugiere: “Que se impregnen las manifestaciones populares, como romerías, peregrinaciones, devociones diversas, de la palabra evangélica. Que se revisen muchas de las devociones a los santos para que no sean tomados

[143] Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), 1968 *Documento final de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Medellín, Colombia. VI *Pastoral Popular*, I. Situación. http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf (Consultado el 3 de noviembre de 2014).

sólo como intercesores sino también como modelos de vida de imitación de Cristo"[144]. Y lo recalca después en la sección de "Catequesis" en sugerencias particulares: "Siendo tan arraigadas en nuestro pueblo ciertas devociones populares, se recomienda buscar formas más a propósito que les den contenido litúrgico, de modo que sean vehículos de fe y de compromiso con Dios y con los hombres"[145].

Posteriormente, en Puebla, la Tercera reunión del CELAM enfatiza en el mismo espíritu: "La revalorización de la religiosidad popular, a pesar de sus desviaciones y ambigüedades, expresa la identidad religiosa de un pueblo y, al purificarse de eventuales deformaciones, ofrece un lugar privilegiado a la Evangelización. Las grandes devociones y celebraciones populares han sido un distintivo del catolicismo latinoamericano, mantienen valores evangélicos y son un signo de pertenencia a la Iglesia"[146]. Sin embargo, más adelante en el documento se advierte que: "también presenta aspectos negativos: falta de sentido de pertenencia a la Iglesia; desvinculación entre fe y vida; el hecho de que no conduce a la recepción de los sacramentos; valoración exagerada del culto a los santos con detrimento del conocimiento de Jesucristo y su misterio; idea deformada de Dios; concepto utilitario de ciertas formas de piedad; inclinación, en algunos lugares, al sincretismo religioso; infiltración del espiritismo y, en algunos casos, de

[144] *Ibidem*, VI, 12.
[145] *Ibidem*, VIII, 15.
[146] Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), 1979 *Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Puebla, México, num. 109. http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf (Consultado el 3 de noviembre de 2014)

prácticas religiosas del Oriente"[147]. Y más adelante sugiere directamente: "Para que constituya un elemento eficaz de evangelización la piedad popular necesita de una constante purificación y clarificación y llevar no sólo a la pertenencia a la Iglesia, sino también a la vivencia cristiana y al compromiso con los hermanos"[148].

Pasando a la cuarta Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Santo Domingo, se señala en las conclusiones que:

> La religiosidad popular es una expresión privilegiada de la inculturación de la fe. No se trata sólo de expresiones religiosas sino también de valores, criterios, conductas y actitudes que nacen del dogma católico y constituyen la sabiduría de nuestro pueblo, formando su matriz cultural. Esta celebración de la fe, tan importante en la vida de la Iglesia de América Latina y el Caribe, está presente en nuestra preocupación pastoral. Las palabras de Pablo VI (cf. EN 48), recibidas y desarrolladas por la Conferencia de Puebla en propuestas claras, son aún hoy válidas (cf. DP 444ss). Es necesario que reafirmemos nuestro propósito de continuar los esfuerzos por comprender cada vez mejor y acompañar con actitudes pastorales las maneras de sentir y vivir, comprender y expresar el misterio de Dios y de Cristo por parte de nuestros pueblos, para que purificadas de sus posibles limitaciones y desviaciones lleguen a encontrar su lugar propio en nuestras Iglesias locales y en su acción pastoral.[149]

Por supuesto que esto va seguido de la advertencia consabida: "Frecuentemente la religiosidad popular, a pesar de sus inmensos valores, no está purificada de elementos ajenos a la

[147] *Ibidem*, num. 914.
[148] *Ibidem*, num. 937.
[149] Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), 1992 *Documento final de la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Santo Domingo, num. 36. http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf (Consultado el 3 de noviembre de 2014).

auténtica fe cristiana ni lleva siempre a la adhesión personal a Cristo muerto y resucitado”.[150]

Finalmente en Aparecida, la V reunión de la CELAM, puntualiza:

> La piedad popular penetra delicadamente la existencia personal de cada fiel y, aunque también se vive en una multitud, no es una “espiritualidad de masas”. En distintos momentos de la lucha cotidiana, muchos recurren a algún pequeño signo del amor de Dios: un crucifijo, un rosario, una vela que se enciende para acompañar a un hijo en su enfermedad, un Padrenuestro musitado entre lágrimas, una mirada entrañable a una imagen querida de María, una sonrisa dirigida al Cielo, en medio de una sencilla alegría.
>
> Es verdad que la fe que se encarnó en la cultura puede ser profundizada y penetrar cada vez mejor la forma de vivir de nuestros pueblos. Pero eso sólo puede suceder si valoramos positivamente lo que el Espíritu Santo ya ha sembrado. La piedad popular es un “imprescindible punto de partida para conseguir que la fe del pueblo madure y se haga más fecunda”. Por eso, el discípulo misionero tiene que ser “sensible a ella, saber percibir sus dimensiones interiores y sus valores innegables”. Cuando afirmamos que hay que evangelizarla o purificarla, no queremos decir que esté privada de riqueza evangélica. Simplemente, deseamos que todos los miembros del pueblo fiel, reconociendo el testimonio de María y también de los santos, traten de imitarles cada día más. Así procurarán un contacto más directo con la Biblia y una mayor participación en los sacramentos, llegarán a disfrutar de la celebración dominical de la Eucaristía, y vivirán mejor todavía el servicio del amor solidario. Por este camino, se podrá aprovechar todavía más el rico potencial de santidad y de justicia social que encierra la mística popular.
>
> No podemos devaluar la espiritualidad popular, o considerarla un modo secundario de la vida cristiana, porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios. En la piedad popular, se contiene y expresa un

[150] *Ibidem*, num. 39.

> intenso sentido de la trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teologal. Es también una expresión de sabiduría sobrenatural, porque la sabiduría del amor no depende directamente de la ilustración de la mente sino de la acción interna de la gracia. Por eso, la llamamos espiritualidad popular. Es decir, una espiritualidad cristiana que, siendo un encuentro personal con el Señor, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas. Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que, no por eso, es menos espiritual, sino que lo es de otra manera.
> La piedad popular es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia y una forma de ser misioneros, donde se recogen las más hondas vibraciones de la América profunda. Es parte de una "originalidad histórica cultural" de los pobres de este continente, y fruto de "una síntesis entre las culturas y la fe cristiana". En el ambiente de secularización que viven nuestros pueblos, sigue siendo una poderosa confesión del Dios vivo que actúa en la historia y un canal de transmisión de la fe. El caminar juntos hacia los santuarios y el participar en otras manifestaciones de la piedad popular, también llevando a los hijos o invitando a otros, es en sí mismo un gesto evangelizador por el cual el pueblo cristiano se evangeliza a sí mismo y cumple la vocación misionera de la Iglesia.[151]

Todo esto seguido de la siguiente advertencia y sugerencia para intervenir en dichas manifestaciones y "acercarlas", "purificándolas":

> Debe darse una catequesis apropiada que acompañe la fe ya presente en la religiosidad popular. Una manera concreta puede ser el ofrecer un proceso de iniciación cristiana en visitas a las familias, donde no sólo se les comunique los

[151] Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM), 2007 *Documento final de la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Aparecida, Brasil, nums. 261-264. http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf (Consultado el 3 de noviembre de 2014).

> contenidos de la fe, sino que se las conduzca a la práctica de la oración familiar, a la lectura orante de la Palabra de Dios y al desarrollo de las virtudes evangélicas, que las consoliden cada vez más como iglesias domésticas. Para este crecimiento en la fe, también es conveniente aprovechar pedagógicamente el potencial educativo que encierra la piedad popular mariana. Se trata de un camino educativo que, cultivando el amor personal a la Virgen, verdadera "educadora de la fe", que nos lleva a asemejarnos cada vez más a Jesucristo, provoque la apropiación progresiva de sus actitudes.[152]

3.4. Distancias inconexas entre la teoría y la práctica

Así pues, es de llamar la atención que a pesar de la suavidad del lenguaje escrito de las directrices orientadoras, en la realidad contextual de muchos lugares esa suavidad de intención contrasta con la dura aspereza de la práctica asumida frente a las expresiones religiosas indígenas, tal y como denunciara Báez-Jorge en relación a grupos indígenas de Veracruz:

> Intolerancia religiosa, destrucción de altares y de ofrendas en sitios sagrados fueron denunciados por más de 350 ritualistas y médicos tradicionales (nahuas, otomíes, totonacas y tepehuas) en una *carta pronunciamiento,* suscrita en noviembre de 1999. Este documento (en el que se acusa a catequistas bilingües y sacerdotes católicos, así como a ministros protestantes) fue redactado en un encuentro celebrado en Ixhuatlán de Madero (Enclave de la cálida y lluviosa Huasteca Veracruzana) los días 12 y 13 del citado mes. En el curso de la reunión (en la que se presentó una muestra iconográfica de papel ceremonial, música ritual, oraciones propiciatorias y danzas), también se denunció que en algunos poblados la jerarquía eclesiástica aliada con las autoridades municipales reprende a los ritualistas,

[152] *Ibidem*, num. 300.

prohibiéndoles la práctica de sus ceremonias tradicionales, calificadas como actos de brujería. Los sacerdotes católicos han llegado al extremo de negarse a oficiar bautizos y matrimonios en los que participen practicantes de rituales indígenas, considerando que "rinden culto al Diablo". Las actitudes represivas contra las creencias autóctonas se han manifestado de manera continua desde años atrás. [...] La persecución contemporánea contra las "idolatrías" en la Huasteca, se inscribe en el contexto de la "Nueva Evangelización" convocada por Juan Pablo II y emprendida por la Diócesis de Tuxpan. Esta acción, signada por una estrategia que oscila entre la represión cúltica y la integración devocional (finalmente otra forma de intolerancia), ha sido examinada [...] en términos de transculturación religiosa y resistencia étnica. Las denuncias de los indígenas de la Huasteca ejemplifican lo que ocurre en otras regiones del país.[153]

Un ángulo de enfoque muy interesante sobre este conflicto de poderes implícito en el problema de la religiosidad popular, nos lo proporcionan los comentarios de un sacerdote indígena, P. Eleazar López, experto del Centro Nacional de Ayuda a las Misiones Indígenas (CENAMI) dependiente de la Conferencia del Episcopado Mexicano. Dichos comentarios parten del documento del Obispo de San Cristóbal de Las Casas, Felipe Arizmendi Esquivel, quien en su calidad de responsable de la Dimensión de Pastoral Indígena, presentara el documento: *Jesucristo, los símbolos, mitos y ritos indígenas*. En este documento el prelado refiere que los indígenas, y además, sacerdotes, laicos y religiosas que trabajan con ellos "casi no mencionan a Jesucristo. No afirmo que no creen en Él, o que no son cristianos ni católicos, sino que no aparece

[153] Félix Báez-Jorge, "Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)", en: La Palabra y el Hombre, pp. 7-23, julio-septiembre 2000, no. 115, Universidad Veracruzana, pp. 7-9.

explícitamente su fe en Jesucristo"[154]. Frente a esto, el P. Eleazar López contesta:

> Existe un serio problema cristológico con los pueblos indígenas, no porque Cristo esté ausente o se le esté negando su lugar, sino por la manera en que los indígenas hemos incluido a Jesucristo en nuestras vidas, es decir, envuelto en los pañales de nuestra cultura e identidad particular. Y es precisamente esto lo que a algunos miembros directivos de la Iglesia no les satisface todavía. Quisieran vernos más apegados a las categorías establecidos en la Iglesia que a nuestras creencias ancestrales, que forman parte de nuestra identidad-alteridad. Y ahí está el impase actual: ni nosotros hemos podido explicar nuestra experiencia cristológica, ni nos han convencido de nuestros supuestos errores cristológicos.[155]

Y en un tono mucho más claro acerca del problema cultural implícito, más adelante puntualiza:

> Los indígenas ya hemos incorporado a Cristo en nuestras vidas y en nuestra perspectiva teológica fundamental. El problema no es si está o no está Cristo asumido, sino cómo está; y ahí es donde no nos hemos podido dar a entender, pues ciertamente Cristo está, pero vinculado necesariamente a las creencias ancestrales indígenas. Estas creencias ancestrales son las que ahora llamamos "Semillas del Verbo" en un esfuerzo teológico por ser fieles tanto a la Iglesia como a la herencia recibida. A mi parecer, todavía no se entiende adecuadamente en la Iglesia nuestra problemática indígena de fondo. No son solamente cuestiones de complejos de culpa o de víctimas. Habrá que profundizar el análisis. Cristo no es

[154] Arizmendi, Felipe, "Jesucristo, los símbolos, mitos y ritos indígenas", ponencia presentada en la Asamblea Nacional de Pastoral Indígena el 16 de enero de 2008 en México, D.F. Num. 1. Publicación electrónica disponible en:
www.celam.org/documentacion/210.doc

[155] Eleazar López, nota al pie num. 1 en: Arizmendi, Felipe, "Jesucristo, los símbolos, mitos y ritos indígenas", *Op. Cit.*

> problema para nosotros, pero sí algunos esquemas teológicos de la institución eclesiástica que siguen actuando frente a nuestras creencias heredadas, como si fueran basura que debemos desechar y no como verdaderas "Semillas del Verbo". La institución fácilmente pide que nosotros explicitemos más a Cristo en nuestra vida; pero ella no da pasos serios de valoración de lo nuestro, de conversión hacia nuestras creencias; si para nosotros Cristo esta presente en nuestras semillas del Verbo, eso tendría que ser también para el resto de la Iglesia. […]
> Estas cristologías indígenas son, en parte, fruto de la apropiación que nuestros abuelos y abuelas hicieron de lo que los misioneros les enseñaron sobre Jesucristo. Pero también tenemos que reconocer que, al igual que en el caso de los discípulos del Señor, la mayor parte de lo que los pueblos indígenas afirman del Hijo de Dios *no se lo ha revelado la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos*. Esta revelación divina tiene que ver con la siembra hecha por Dios en el corazón de nuestra historia y culturas milenarias. Y que, para expresarse, echa mano de los mejores canales o instrumentos de comunicación elaborados en dichas culturas… Por la búsqueda religiosa de los pueblos y sobre todo por la revelación de Dios en las culturas, se han ido configurando los cimientos de una cristología indígena que debe ser ahora tomada en serio para la *nueva evangelización* y para el diálogo interreligioso con los pueblos indios.[156]

Es interesante, pues, constatar las contradicciones que surgen entre el discurso y la puesta en marcha en la realidad. En este sentido, llamamos la atención sobre esta dialéctica que en la realidad social se da de forma cotidiana. No es solamente una cuestión teórica, sino cómo esa teoría se lleva o no a la práctica en el contacto real, cotidiano y ordinario con las expresiones religiosas "de frontera". La inmensa diversidad de posibilidades en los innumerables contextos singulares, abre un rico abanico de

[156] *Ibidem,* notas al pie 11 y 12.

interpretaciones plurales que retan de frente las posiciones doctrinales monológicas. Resulta ilustrativo lo que dijera Carlos Lenkersdorf: “Pululan los libros voluminosos y eruditos de teología, pero ¿dónde encontramos la convivencia practicada de vivir entre hermanos?”[157].

Es preciso destacar que las referencias a la religiosidad popular, piedad popular, catolicismo popular, o de la forma como se le llame, hace referencia casi exclusivamente a elementos cúlticos externos: “Entre las expresiones de esta espiritualidad se cuentan: las fiestas patronales, las novenas, los rosarios y *via crucis*, las procesiones, las danzas y los cánticos del folclore religioso, el cariño a los santos y a los ángeles, las promesas, las oraciones en familia. Destacamos las peregrinaciones, donde se puede reconocer al Pueblo de Dios en camino”[158]. Es como si la concepción de lo Divino desde estas alteridades ni siquiera fuera considerado como posibilidad. Se da por sentado, desde un posicionamiento completamente etnocéntrico, que la Verdad está dada y preservada unilateralmente, cuando lo implícito en las manifestaciones religiosas populares en contextos indígenas, por ejemplo, es mucho más profundo, pues implica la concepción misma de lo Divino desde otras coordenadas culturales y mundos simbólicos completamente diferentes.

---

[157] Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, 1996, UNAM y Siglo XXI, p. 69.
[158] V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *Op. Cit.*, Num. 259.

IV. La Religiosidad Popular más allá del Concepto

4.1. La Religiosidad Popular como patrimonio cultural compartido Iglesia-cultura local

Sabemos que las corrientes protestantes en su quehacer proselitista, son muy poco dialógicas con los antecedentes culturales de los pueblos donde se insertan. Desde esta perspectiva, es justo considerar, que el tesoro social que se resguarda en los complejos rituales populares en México, no hubiera sido posible si la praxis eclesiástica no hubiera permitido de una u otra forma esas negociaciones, cesiones y reinterpretaciones.

Este asunto es complicado, pues como ya había señalado al inicio de este texto, la riqueza de la religiosidad popular viene –en gran medida- de la capacidad de englobar diversos aspectos de la vida social local, revalorando la situación particular del grupo íntimo que se cobija en esta expresión. Dicho en otros términos: frente a la avasalladora muralla de anonimato de la masa sin rostro que pareciera guiar contra-voluntad la vida del hombre citadino contemporáneo, existe la posibilidad de que el rostro vuelva a definirse, al menos en el pequeño círculo del barrio, la colonia, la banda, la calle, la unidad a través de la religiosidad popular, preferentemente mediante las imágenes de los santos protectores, pero también desde otras prácticas aglutinantes y dadoras de sentido en el esfuerzo conjunto: representaciones, peregrinaciones, ferias, etc. Por ello insisto en que es necesario hacer patente que en la lógica cultural que subyace en la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta

desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan.

No quisiera que parezca que ahora me desdigo, ya en la parte del estado de la cuestión privilegié principalmente a Gilberto Giménez y Báez-Jorge, porque son pioneros en arrancar del ámbito meramente eclesiástico (litúrgico, pastoral, normativo) la religiosidad popular, problematizándola desde la antropología (y sociología), para que como objeto de estudio independiente al modelo universal eclesiástico, analizar, comprender y valorar esos fenómenos desde la particularidad de su singularidad tratando de descubrir su propia lógica cultural en toda la dignidad de su diferencia. Ahora apunto que a pesar de lo antes dicho, la iglesia es un elemento clave en estos fenómenos y que no se puede simplemente desechar. Antes bien, creo que hay que reconocer que la práctica pastoral en estas tierras americanas provocó, incentivó, impulsó y en los peores casos al menos solapó la nueva amalgama de un cristianismo que no cuajó como los frailes pioneros deseaban, pero que al fin y al cabo el resultado fue, después de todo, un cristianismo. En este sentido vienen a colación las palabras de Félix Báez-Jorge y me identifico plenamente con su postura:

> […] he procurado situarme en una perspectiva desde la cual observo a la religión oficial y a la religión popular como fuerzas sociales y entidades simbólicas que (aunque sus manifestaciones puedan ser polares) en condiciones particulares llegan a expresarse de manera concertada. Erróneo sería reducir una a la otra, e igualmente equivocado sería examinarlas de manera aislada[159].

[159] Báez-Jorge, Félix, (2011), *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía*

En la interacción de ambos sectores sociales, se generan los mecanismos propios de las dinámicas de la religión popular, que son una ventana privilegiada para asomarnos al complejo entramado social que subyace en estas expresiones religiosas interactuantes dialécticamente.

Así pues, la religiosidad popular pareciera ser un patrimonio cultural compartido, tanto por la iglesia como por el pueblo, barrio o colonia que sustenta sus prácticas rituales "como dicta el costumbre", "como debe ser". La relación se mantiene, no importa ni implica que sea ésta una relación amable o cordial, pero al fin y al cabo se mantiene el vínculo. Es cierto que los fenómenos observados desde el ámbito de la religiosidad popular denotan –desde la óptica de la jerarquía eclesiástica- un valor dogmático débil, lo cual origina que ésta sienta desconfianza hacia una realidad religiosa que se controla mucho menos de lo que se piensa y, por supuesto, de lo que se quisiera, generalmente a una distancia abismal de la razón teológica, por lo que se da en situar la vida religiosa *del pueblo* muy cerca del diablo o de los dioses deformes y obscenos que amenazan la rectitud del culto al Dios verdadero cuya custodia se considera confiada única y exclusivamente a la Iglesia. Frente a esto, señalamos que la religiosidad popular no es un residuo de la ortodoxia oficial, y por ende, se debe reconocer como un proceso socio-cultural autónomo a esta religión oficial, con una lógica propia que responde a necesidades concretas de la comunidad que le da forma y vida. Nos alejamos entonces de toda

---

clerical en el México indígena, Universidad Veracruzana, Xalapa, p. 289.

concepción de religiosidad popular que no explique el proceso desde la lógica interna de la comunidad que la vive, y que, por el contrario, errónea y soberbiamente trate de explicarla como escisión de una ortodoxia oficial, y en este sentido, algo indeseable que debe ser corregido.

Así, moviéndose siempre entre la resignación, la imposición, la indoctrinación, la alarma, el escándalo, el paternalismo y la vigilancia casi policial, la Iglesia Católica ha observado a lo largo de la historia los movimientos y actitudes de la religiosidad popular. Pero también es cierto que el devenir de la historia nos muestra que en el momento en que alguna manifestación religiosa popular puede ser usada para los fines perseguidos por la religión oficial, es incorporada de alguna manera al ámbito institucional apoyado por la jerarquía eclesial. A pesar de los conflictos que pueda tener la instancia hegemónica con lo popular, y viceversa, la relación se mantiene, a veces cordial, otras tensa, con rupturas ocasionales, pero reestableciéndose en un incesante proceso de negociación e intercambio cultural. Como bien apunta en este sentido Sanchis:

> Una fe en forma de religión. Y es por eso que, cuando se implanta en un espacio dominado por anteriores instituciones religiosas, ella tiende a operar por medio de transmutaciones de lo que parece posible asimilar y resemantizar en su propia síntesis. Su autoconcepción como una totalidad, la católica, lo predispone a esa estrategia, pues ella tiene más vocación para fagocitar que para excluir[160].

[160] Sanchis, Pierre (2008), *Cultura brasileira e religiao…pasado e atualidade…* Cuadernos Ceru, Río de Janeiro, serie 2, vol. 19, pp. 71-92./ p. 82.

Sería pertinente considerar, pues, que la religiosidad popular tiene una vocación incluyente que ha acompañado a la iglesia en su conformación desde tiempos remotísimos. En este sentido, tal vez el conflicto de la institución eclesiástica con las manifestaciones religiosas populares sea un conflicto operativo entre el ejercicio de inculturación eclesiástico en un contexto específico y las negociaciones propias de la cultura receptora que se resiste a desaparecer como entidad cultural única y diferenciada en aras de ser "lo mismo" e "igual" en la universalidad de la iglesia global.

El problema es perenne y es intercultural, no es falla del modelo evangelizador asumido, es consecuencia de la vida cultural de un pueblo que no puede menos que adaptar, traducir y decidir qué y cómo del mensaje cristiano se integra al ámbito íntimo del nosotros profundo. Así somos los seres humanos, somos entes simbólicos y de sentido, y en ese ámbito no existen trasplantes, injertos o soldaduras. El mensaje recibido o se hace propio o se desecha como amenaza del exterior a la identidad del grupo cultural. En este sentido, insisto que la religiosidad popular es un problema intercultural, y así, no es monológica, porque para que exista se han articulado ya dos o más expresiones religiosas de procedencias culturales diversas, en la religiosidad popular se da la fusión de sentidos lo cual permite la síntesis operante a nivel social mediante los rituales populares comprendidos cabalmente en la intimidad del grupo social que los genera. Las prácticas y tendencias pastorales correctivas frente a la religiosidad popular, ignoran plenamente el proceso de conformación de la misma, niegan rotundamente al interlocutor, y en su monólogo generan

agresión cultural, violencia simbólica y una descarada pretensión de dominación ideológica.

4.2. Preservando las distancias disciplinares a pesar de la interdisciplina: misión pastoral y antropología

En los fenómenos religiosos populares se evidencian diferencias interculturales en contextos sociales complejos que no fácilmente reconocen la diversidad que las constituye. En este sentido, enfatizamos la importancia de observar y entender la singularidad de estas expresiones religiosas en la particularidad propia que las genera, es decir, desde la lógica cultural interna que las posibilita, sin forzar comparaciones que refieran a principios universales pertenecientes a otros contextos culturales valorados *a priori* como mejores, originales o verdaderos. El descentramiento etnocéntrico sería indispensable para lograr un acercamiento inteligible a este tipo de fenómenos desde su propio sistema cultural que los genera.

Así, en la diversidad de disciplinas que abordan estos fenómenos religiosos, cabe destacar que –aunque haya acercamientos importantes- las peculiaridades del ángulo propio de cada disciplina se conserva y hace que conserven de suyo el enfoque que les es propio.

Desde esta perspectiva, no puedo dejar de hacer mención de la antropología y la perspectiva misionológica de la Iglesia Católica, toda vez que en mi experiencia personal fueron las dos fuentes que estuvieron en la base de mi posicionamiento frente a estas manifestaciones socio-religiosas populares. Además, en el avance de los trabajos inherentes al proyecto del Observatorio de la Religiosidad Popular, son parte fundante ya que la perspectiva

institucional que da cobijo y soporte a dicho Observatorio es de inspiración cristiana con enfoque de Misión, y la parte antropológica –a la que me considero adscrito- es desde donde aporté lo necesario para la puesta en marcha del mencionado Observatorio, no sólo desde mi propia posición teórica, sino desde la interacción e interrelación con los colegas que desde esta disciplina habíamos recorrido el camino de formación con la Dra. Johanna Broda en la ENAH, y a través de las actividades que ella generara, nos contactó con el Dr. Félix Báez-Jorge en una fructífera relación académica. Una vez como egresados, distintas actividades académicas nos congregaron y consolidaron un equipo de trabajo que rindió varios frutos en distintos momentos.

Volviendo a la cuestión de la antropología y la visión de la iglesia frente a este tipo de fenómenos religiosos, el punto más fuerte de contraste lo encuentro en el momento de la intervención en el contexto cultural en el que se atestiguan estos fenómenos religiosos. Desde la perspectiva antropológica, no hay por qué intervenir, pues no hay un referente suprahistórico y universal al cual adherirse. El desarrollo de cada cultura se daría asumiendo ella misma los cambios y transformaciones necesarios en su devenir histórico en medio del contexto social más amplio donde se halle inmersa.

En este sentido, la perspectiva misional, en mayor o menor medida, llegará a un punto en que vea necesaria (como parte de su tarea definitoria) intervenir en la cultura "huésped" con miras a una mejora, una asignación de un contenido que el otro no tiene, o la instauración de un sistema de valores ajeno a ese entorno cultural, desde una posición universal y bajo el esquema del cumplimiento

de un mandato que haría prescindible, o al menos muy abajo en la escala de valores, el reconocimiento intercultural, respeto y entendimiento desde la perspectiva ajena del ámbito de lo sagrado.

Soy plenamente consciente de las dificultades interdisciplinares en el abordaje del fenómeno religioso, especialmente en sus manifestaciones populares, lo cual implica estar lejos de las definiciones doctrinales, litúrgicas y canónicas centralizadas y controladas por un grupo que ostente la representatividad del grupo religioso total y pretendidamente universal. Me parece que la riqueza posible de la diversidad de enfoques sobre el fenómeno religioso puede ayudar a comprender un fenómeno sumamente complejo y multifacéfico que desborda los intentos monológicos de explicación desde un solo ángulo de observación.

Me gustaría terminar este texto incluyendo una referencia tomada de Félix Báez-Jorge, eminente erudito sobre la Religión Popular en México que ha formado varias generaciones de antropólogos, algunos de los cuales participamos en esta obra colectiva, prolongando también su influencia en nuestros alumnos, algunos de los cuales hoy también escriben en este libro. Su espíritu generoso motivó en buena medida –de forma indirecta- la gestación de este Observatorio de la Religiosidad Popular cuyos resultados de este primer año de vida se condensan en este volumen. Asentó igualmente las bases teóricas sobre las cuales se sustenta un espacio académico en el cual extrañamos su presencia, pues dada su condición de salud no pudo integrarse para ocupar el lugar que por derecho propio merecía en esta instancia. Así pues, es imprescindible tenerlo presente con sus agudas y atinadas

reflexiones, polémicas, es cierto, pero siempre respetuosas y honestas, haciendo la aclaración de que son tomadas de un texto del año 2000, advirtiendo de ello al lector para que ubique temporalmente su referencia, pues ya en la introducción de este libro aludíamos a otros textos eclesiásticos mucho más recientes:

> Los planteamientos doctrinales de la Iglesia en torno a la religión popular implican una aguda polémica que motiva el interés creciente del episcopado y el pronunciamiento de puntos de vista ambivalentes. El clero enfrenta formalmente estas dinámicas devocionales desde la perspectiva doctrinal del Concilio Vaticano II (en el que se define a la Iglesia como "pueblo de Dios") y de otros pronunciamientos como la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (1975); de la "opción por los pobres" a la que convocan las conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979), y de la encíclica *Redemptoris Missio* de Juan Pablo II (1990). El *Catecismo de la Iglesia Católica* dedica un apartado especial a los cultos populares, señalando que además de la liturgia sacramental y la de los sacramentales, la catequesis debe tener en cuenta "las formas de piedad de los fieles y la religiosidad popular". Sin embargo, en nuestros días, la diversificación litúrgica apenas es aceptada; la Santa Sede continúa siendo la única que puede legislar en esta materia, en base a un canon centralista que impide el desarrollo de expresiones litúrgicas cercanas al pueblo. Analistas de la teología popular opinan, con razón, que las posiciones canónicas frente a estas manifestaciones de la fe no pueden continuar basándose en "los prejuicios del infantilismo, de la incultura y de la ignorancia del pueblo". Y cabe aquí la pregunta: ¿Cuáles serán las actitudes clericales hacia la religiosidad popular indígena en el contexto de la "Jornada del Perdón" iniciada por Juan Pablo II, acto fundamental del Jubileo por el cual la Iglesia cruza el umbral del nuevo milenio? Las respuestas a esta interrogante deberán examinarse, necesariamente, considerando las disposiciones legislativas que garantizan la libertad de pensamiento, conciencia, religión y respeto a la diferencia cultural, tales

como los artículos 4° y 24° de la Constitución Política de la República, y el artículo 2°, inciso "a" de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público en el que se prohíbe expresamente "la discriminación, coacción u hostilidad por motivos religiosos". En el plano internacional habrá de tenerse en cuenta el artículo 18 de la Declaración de los Derechos Humanos, y el artículo 18.1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (reconocido por la ONU desde 1976), en el que se establece la libertad religiosa y se prohíben medidas coercitivas contrarias a la libertad de cultos.[161]

Me parece prudente recordar y enfatizar que detrás de lo que llamamos expresiones religiosas populares, lo que está en juego es un universo de problemas interculturales que desafían el concepto de "Misión" dentro de la Iglesia Católica. Mandato, respeto e interacción entran en juego en un entorno social de mucha pluralidad y apertura mucho mayor que hace algunas décadas, por lo que la redefinición de esta práctica merece establecer coordenadas claras para los interlocutores *ad extra* de la institución eclesiástica.

Desde esta perspectiva, habrá que resaltar una de la esenciales características de la religiosidad popular y es su indisociable relación con la materialidad del individuo cifrada en el aquí y el ahora, en una peculiar y *sui generis* relación establecida entre los ámbitos de la inmanencia y la trascendencia. Sin prejuzgar sobre ésta desde principios fincados *a priori* por las enseñanzas intra-eclesiásticas, desde la antropología reflejan una particular concepción de lo divino y el lugar que lo sagrado ocupa en el devenir humano desde la óptica singular de las culturas que

[161] Félix Báez-Jorge, "Cinco siglos de intolerancia…", *Op. Cit.*, pp. 19-20.

vivifican estas expresiones cúlticas populares. ¿No se refiere el magisterio de la Iglesia a estos puntos de contacto en las diferentes culturas como *Semillas del Verbo*?, tal vez esas semillas sean mucho más fáciles de tolerar en el aula y la discusión abstracta, que reconocerlas como tales en la práctica real y concreta de las expresiones religiosas del pueblo acuñadas y destiladas a prudente distancia de la normativa y prerrogativas oficiales.

V. Elementos Anti-trágicos en la Religiosidad Popular Mexicana: Rebeldía y Resistencia frente al Anonimato, Nulidad, Sufrimiento y Desventura Recurrente

Para empezar, me parece indispensable hacer cierta conjunción de elementos que aparecen en el título de este subtítulo y que pueden marcar un itinerario hacia el otro y su contexto específico.

Propongo aproximarnos pues a este problema desde cinco puntos básicos, interrelacionados, ordenados para su exposición así:

- Sufrimiento y desilusión en el "a pesar" humano.
- Cuestiones psicológicas implícitas en los cultos populares
- El silencio de Dios.
- El elemento anti-trágico implícito en la Religiosidad Popular.
- Orden, balance y equilibrio en la vida cotidiana. Cosmificación del caos.

La idea de presentar este punteo, es encauzar cierto estilo en el enfoque interpretativo de estos fenómenos religiosos populares, valorados desde sí mismos y su peculiaridad histórico-cultural, antes del encasillamiento monológico de una comparación descontextualizada a un modelo universal de lo que "debiera ser" desde la ortodoxia institucional eclesiástica. No partimos pues del supuesto de lo que *debiera ser* sino de lo que efectivamente *es*. Es un enfoque fenomenológico, partimos de la observación de lo que ocurre en la realidad social y tratamos de entenderla y explicarla

desde lo que los actores sociales que la generan dicen acerca de sí mismos en ese contexto celebrativo.

Hay que decir que partimos de una postura positiva que valora la religiosidad popular en relación (más no exclusividad) con la instancia oficial, es decir: la religiosidad popular es un hecho social valioso en sí mismo, dotado de sentido cultural, independientemente de que la religión oficial no vea sentido en ella porque se aleja de principios universales custodiados por el canon. De hecho, sin poder universalizar esta afirmación, me parece evidente que en época contemporánea hay una revaloración eclesiástica de la religiosidad popular. Si hubo una época en que se denostaron las manifestaciones religiosas populares por parte de la jerarquía eclesiástica, por considerarlas tendientes a la superstición y ancladas en cierto paganismo primitivo, la situación actual ha cambiado. En este sentido podríamos intercalar aquí lo expresado por Ramos Guerreira:

> Haber señalado la conexión que une la religiosidad popular con los misterios fundamentales de la Iglesia equivale a decir que el fenómeno de la religiosidad popular es en sí mismo riqueza pastoral, es más, es afirmar que, sin su presencia, algo fundamental faltaría en la tarea de la Iglesia que es la Evangelización.[162]

Y en este mismo sentido, Nicolás López dice por su parte lo siguiente en mucha consonancia con lo que apuntaba Ramos:

[162] Julio Agustín Ramos Guerreira, en: J. A. Ramos, M. A. Peña, F. Rodríguez (eds.), *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos.* Univ. Pontificia de Salamanca, Col.: Bibliotheca Salmanticensis, 268, p. 158.

> La Iglesia, desde su experiencia multisecular, sabe que la piedad popular es un don del Espíritu que debe no solamente custodiar, preservándolo de los riesgos que pueden afectar a sus manifestaciones, sino fomentar también juntamente con la vida litúrgica de los fieles.[163]

Es obvio, entonces, que estaríamos más bien propugnando y defendiendo una suerte de cristianismo hasta cierto punto desintitucionalizado, que busca fluir por otros itinerarios (distintos a los del dogma y el canon) que resulten más significativos para la vida real y concreta de quienes cobijan ese cristianismo en la historia (no universal, sino real, concreta y específica). Es decir, una expresión religiosa de la experiencia cotidiana.

Ahora bien, dejando esas reflexiones de tipo universal, quiero dejar claro que al respecto de esta propuesta específica aquí condensada, parte de este punteo sugerido a continuación, viene en buena medida de cierta influencia de textos que a lo largo de la labor docente se han ido entreverando, dando ciertas pautas peculiares a conjunciones disciplinares inesperadas, tal como la antropología (que es donde surgió mi incorporación a este tema de la religiosidad popular), y la filosofía, desde su vertiente de antropología filosófica y la filosofía de la alteridad, especialmente, desde el pensamiento de Emmanuel Levinas. Pero también se ha incorporado la antropología teológica, concretamente desde la cuestión del sufrimiento y la respuesta humana a él en concordancia con la fe puesta en Dios, personificado y trascendente, como se le entiende desde el cristianismo. En este

[163] Nicolás López, en: J. A. Ramos, M. A. Peña, F. Rodríguez (eds.), *La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos.* Univ. Pontificia de Salamanca, Col.: Bibliotheca Salmanticensis, 268, p.190.

sentido, me gustaría, pues, iniciar con un breve recorrido de algunos extractos de esos textos, empezando por esta afirmación de Emmanuel Levinas:

> El poder es la manera en que se produce un origen, un principio en la anarquía de los elementos que por sí mismos van de ninguna parte a ninguna parte: este cielo, este mar, este viento, esta luz, esta noche. Sus revuelos, su trajín, su cabeceo o sus balanceos, sus oleajes repiten el caos del hay. El origen y el sentido se producen bajo las especies de un ente. El ente como tal se recupera del ser anónimo en que está sumergido, o se ahoga. Se recupera o rehace pudiendo sobre esos elementos anónimos, asumiéndolos, y por consiguiente, empezando siempre de nuevo, resurgiendo en el origen de lo que sucede.[164]

En medio de ese caos anónimo y sin sentido de la interminable sucesión de acontecimientos en el mundo, el sujeto religioso requiere imperiosamente de significar su estadía en medio de ese caos que escapa a sus manos y control, así, asigna sentido, da sentido a lo que le rodea, a su propia situación en medio de ese caos, el cual deja de serlo para convertirse en un cosmos, y si ese proceso lo lleva lejos de los linderos de la ortodoxia, ¿es por eso culturalmente menos válido? Para no ahogarse en el agitado mar de una vida material adversa, debe asignarles sentido, y eso es rehacerse asumiendo el anonimato de lo que pasa, en la fuerza personificadora del sentido implícito en el "pasa porque…" En ese proceso, la noción de lo sagrado juega un papel decisivo dada su calidad extrahistórica y trascendente (me puede ayudar precisamente porque está afuera y es más fuerte), tal vez demasiado trascendente desde la oficialidad, y por ello la

[164] Emmanuel Levinas, "Más allá de lo posible" en *Escritos inéditos 2*, Trotta, Madrid, 2015, p. 195.

religiosidad popular sea ese estadio intermedio entre un más allá demasiado lejano, y un acá duro y riguroso donde la ayuda de orden divino es más que bienvenida, pero de forma asequible, cercana, materialmente efectiva y de una eficacia rápida.

La experiencia del sufrimiento en la vida humana ha jugado siempre un papel protagónico en la religión. Al ser una de las experiencias existenciales más fuertes que cimbran la estructura completa de la persona humana, la religión no puede no atender esta dimensión del sin-sabor humano. Sufrir, no es una cuestión epistemológica, es existencial, muerde en carne viva, supera el ámbito de la reflexión, apresa la existencia entre sus dientes y desgarra el tejido que la ordinariedad entrelazó en los cauces de una supuesta normalidad que angustiosamente se desvanece. Ser a pesar de mi voluntad, caer en circunstancias que han apresado mi existencia donde nunca pensé estar ni accedí a estar, pero hacia allá me llevaron las "ocurrencias" que a lo largo de mi vida empujaron mi ser a llegar allí. En la tradición judía hay una amplia recopilación de esta experiencia antropológica. Para empezar podríamos mencionar la tercera lamentación, que en su belleza desgarradora, deja ver claramente la situación del hombre apabullado por sus pesares reales y concretos:

> Yo soy el hombre que ha visto la miseria
> bajo el látigo de su furor.
> Él me ha llevado y me ha hecho caminar
> en tinieblas y sin luz.
> Contra mí solo vuelve y revuelve
> su mano todo el día.
> Mi carne y mi piel ha consumido,
> ha quebrado mis huesos.

Ha levantado contra mí en asedio amargor y tortura.
Me ha hecho morar en las tinieblas,
como los muertos para siempre.
Me ha emparedado y no puedo salir;
ha hecho pesadas mis cadenas.
Aun cuando grito y pido auxilio,
Él sofoca mi súplica.
Ha cercado mis caminos con piedras sillares,
ha torcido mis senderos.
Oso en acecho ha sido para mí,
león en escondite.
Intrincando mis caminos, me ha desgarrado,
me ha dejado hecho un horror.
Ha tensado su arco y me ha fijado
como blanco de sus flechas.
Ha clavado en mis lomos
los hijos de su aljaba.
De todo mi pueblo me ha hecho la irrisión,
su copla todo el día.
Él me ha colmado de amargura,
me ha abrevado con ajenjo.
Ha quebrado mis dientes con guijarro,
me ha revolcado en la ceniza.
Mi alma está alejada de la paz,
he olvidado la dicha.
Digo: ¡Ha fenecido mi vigor,
Y la esperanza que me venía de Yavé!
(Lam 3, 1-18).

5.1. Sufrimiento y desilusión en el "a pesar" humano

El ser humano es artífice de su destino, sin embargo, existen ciertos "rescoldos trágicos" como imponderables de la vida que ocurren *a pesar* de la voluntad. Son manifestaciones inesperadas que trastocan los cauces de nuestra decisión personal.

Las experiencias humanas (temporales y limitadas como son) pueden llevar al hombre a lo sublime, o también, desfigurar

brutalmente el rostro del hombre. Ser atropellado por las circunstancias, arrastrado en el mar de escombros de la catástrofe, "a pesar" de la voluntad. Ser a *mi pesar*, llegar a ser lo que la conjunción de circunstancias acotó en un constreñido campo de decisión personal. Siempre presente esa libertad, pero acotada –en situaciones límite- hasta un pequeño puñado de posibilidades reales cuyo acceso se encuentra rodeado por un campo minado de imponderables y circunstancias fortuitas.

Creo que el ser humano es plenamente artífice de su destino, como bien expresara Pico de la Mirándola en su célebre "Oración sobre la dignidad del hombre" fuimos regalados –como humanos- con el don de una forma inacabada, "para que cada quien más a su gusto y honra se forje a sí mismo". En este sentido, no comparto la visión de un destino trágico al modo griego, en el cual la tragedia manifiesta todo el peso de un "a pesar" que atropella por completo toda posibilidad de acción humana. Como Edipo, quien queriendo huir de su destino lo cumple, porque siendo su destino, debía cumplirse *a pesar* de la voluntad de Edipo, así, huyendo, lo encuentra, resistiéndose lo posibilita. No defiendo esta definitividad absoluta de ese "a pesar", pero el "a pesar" existe y opera en la existencia.

Por ello, bien podríamos llamarlos: *rescoldos trágicos,* rescoldos que refieren a esos imponderables de la vida que ocurren *a pesar* de la voluntad. Manifestaciones inesperadas de nuestra finitud y debilidad que trastocan los cauces de nuestra decisión, convirtiéndose en ciertos momentos en accidentadas esquirlas de una explosión provocada por circunstancias volátiles, quedando determinados por decisiones no tomadas, pagando penas de una

culpa no cometida, sometidos a un juego azaroso de "ocurrencias" que aniquilan el cauce de nuestros planes, en una existencia que se convierte en un proyecto truncado a nuestro pesar[165].

La realidad humana está metida en la inmundicia y el conflicto, el desorden, los impulsos, el caos de la necesidad y el requerimiento ontológico de satisfacerla. Esto se vive dramáticamente en la existencia real-concreta y se impone como contexto cultural al ente pensante que trata de dar cuenta de sí mismo en un entorno efímero, desechable, fugaz, gelatinoso y frívolo. En contextos sociales capitalistas posmodernos, se destaca de una forma peculiar, frente a sistemas anónimos que disuelven la individualidad y la hacen padecer -desde ese anonimato- una suerte de disolución del ámbito de decisiones personales en un corrosivo entorno que paulatinamente diluye la responsabilidad individual a fuerza de desilusión en la cotidianidad de sinsabores materializados "a pesar" de la pretensión volitiva de un bienestar.

La innegable brevedad de nuestra existencia, deja siempre un dejo de nostalgia y la sensación de ruptura con un proceso que no llegó a culminarse. Bien expresaba en este sentido Emmanuel Levinas, filósofo lituano, la idea de que morir es dejar siempre un proyecto inacabado[166]. Somos mortales, si es que tenemos alguna

[165] No víctimas, pero sí sujetos de imponderables. Me explico: una víctima es quien padece un daño y su ámbito de voluntad se ve reducido a nada, ser víctima de las circunstancias, es ser sujeto inerte atrapado en el azaroso juego del contexto. Convertirse en víctima en este sentido, equivale a renunciar a la libertad personal. Por ello, en el sentido que pretendo en estas líneas, puntualizo que no estoy optando por la victimización y disolución de la decisión personal, sino el "a pesar" que hace que las cosas resulten muy lejos de a dónde nuestro ámbito de decisiones nos querían llevar, un resultado en la realidad que ocurre a pesar de nuestras decisiones, voluntad y proyectos. Ese "a pesar" es lo que identifico como "rescoldos trágicos en la existencia".

[166] *Cfr.* Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid, 1993, y Emmanuel Levinas, *El tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona, 1993.

esencia, ésta no se yergue como fortaleza impenetrable, sino como vulnerabilidad, fragilidad, fugacidad.

Y es allí donde el sentido cobra particular importancia para el ser humano, pues no se trata de ceder indefensamente ante una conciencia negativa de finitud que cierna nubarrones de absurdo sobre nuestra vida, sino de ser en medio de esta circunstancia. Pero por más grande que sea el optimismo al emprender esta empresa, es evidente que pesan alrededor del individuo circunstancias, contextos y acontecimientos sobre los que la persona no tiene control, y ocurren a "su pesar". Tenemos entonces al ser humano como protagonista de su destino, ser único capaz de intervenir activamente en eso que es, superando los confines del instinto y la determinación mediante su voluntad, sin embargo, una capacidad volitiva limitada a la par de la limitación de la naturaleza humana.

Lejos de este abandonarse pasivamente en las garras del destino, el ser humano puede –aunque sea temporalmente- mediante su voluntad, regir su camino. No negamos esta realidad antropológica, solamente resaltamos que el "a pesar" de la voluntad estará siempre presente, desafiando el proyecto vital y obligando a reconfigurar nuevos senderos existenciales.

Cabe señalar que esta situación de aprisionamiento existencial, entre fuerzas externas al individuo y su ámbito de decisión personal se exacerban en contextos sociales deshumanizados que aniquilan la persona en medio de un anonimato uniformante en coordenada de un sistema de producción a ultranza en la cual la única posibilidad de ser es bajo los

parámetros impuestos desde la economía y sus reglas de productividad, eficiencia y performatividad, convirtiendo al ser humano en producto de uso y consumo, sujeto a ser desechable en cualquier momento que la conveniencia lo exija. La fragilidad humana se hace más patente que nunca, la fugacidad de nuestra brevedad se acentúa, y en medio de estos imponderables, las decisiones son cada vez más in-significantes en un cotidiano atropello de un destino inclemente que pasa por encima de las decisiones personales de forma sistemática, hasta el punto de parecer que la propia decisión es el culmen de una burla en un juego siniestro donde no hay posibilidad alguna de ganar.

La sistemática desilusión, fracaso y ruina llevan a un estado mental de abatimiento y derrota previa a cualquier acción. Ese es el "a pesar" al que nos referíamos, los acontecimientos seguirán un "a pesar" de mí y mis decisiones. Sin embargo aquí juega un papel preponderante la esperanza y la opción religiosa en la salvaguarda de la utopía, la ilusión y el porvenir.

5.2. Cuestiones psicológicas implícitas en los cultos populares

En los cultos populares intervienen más razones de este mundo que del otro. Más que una sumisión a una voluntad eterna externa a esta realidad material, percibimos desde la observación etnográfica, una apuesta por la solución inmediata a las necesidades inmanentes donde la voluntad del ente sagrado trata de ser persuadida para que coincida con la voluntad del suplicante. Es una expresión religiosa de marcada temporalidad material. En este sentido, conviene extender nuestra reflexión hacia la cuestión psicológica implícita en estas manifestaciones rituales que- en su

historicidad, pragmatismo y materialidad- develan un mundo de anhelos, sentimientos y esperanzas que dicen mucho de los seres humanos que los practican. Destacan, así, los siguientes aspectos:

- **Necesidad de compañía**.- una compañía que resulte efectiva, útil y pronta. Dicha compañía, denota una cierta sumisión jerárquica con respecto al ente sagrado, pero sin perder la horizontalidad de la relación. Se trata de una relación interpersonal, atravesada por todas las contradicciones inherentes a la condición humana, no es en ningún sentido una relación de tipo conceptual, doctrinal o litúrgica.
- **Anhelo de esperanza**.- una esperanza caracterizada por seguir esperando contra toda esperanza. Es irracional, allende a la razón misma, es decir, no está bajo la impronta de una lógica estructural, sino que atiende a la necesidad de aferrarse a un sentido que mantenga a flote la existencia, en medio del colapso de los pilares que la mantenían significativa. No son las razones lógicas, coherentes y estructuradas las que importan, sino satisfacer una sed de sentido.
- **Significar y dar sentido al absurdo**.- El caos se vuelve a cosmificar. La vida vuelve a tener sentido y se puede reconfigurar el camino vital en las nuevas circunstancias de la vida en medio de las adversidades. Se trata de una verdadera lucha por el sentido de la vid en un esfuerzo cotidiano por significar los acontecimientos, lo cual devela en estas manifestaciones religiosas de los exvotos, un anhelo de presencia divina en cada hecho de la vida.

- **Fortalecimiento del “Trayecto vital”.-** Louis Duch[167], fenomenólogo de la religión y monje benedictino contemporáneo, acuña este término de trayecto vital, para referir la innegable subjetividad de la vivencia religiosa la cual se experimenta en una vida concreta cifrada como *trayecto vital*, es decir, en una línea temporal donde ocurren innumerables percances, imponderables e imprevistos que atentan contra la secuencia de un tránsito vital que está muy lejos de ser predecible, ordenado, llano y tranquilo. Esos imponderables truncan proyectos, consecuciones, en un desarrollo vital donde un “No” es difícil de aceptar por las implicaciones que conlleva. Si la lógica racional, la ciencia y el sentido común dicen: “No”, se recurre a a liados de otro ámbito de posibilidades: los entes sagrados. Desde esta perspectiva, la resignificación cotidiana de los acontecimientos “adversos” para convertirlos en *milagros,* entendidos popularmente como huellas del paso divino en la catástrofe personal, ayuda a “remendar” las rupturas en el trayecto vital, coadyuvando a la posibilidad de mantener proyectos, identidad, necesidades materiales y relaciones interpersonales.

La dureza de la vida cotidiana, llevada a su extremo en las situaciones límite de la existencia, hace imperativo que se articule un sentido a los sinsabores experimentados: el dolor, la degeneración, el sufrimiento, la enfermedad y la muerte, son experiencias que pueden ser antropológicamente aniquilantes. La

[167] *Cfr.* Duch, Lluis (2007), *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona.

asignación de sentido a estos episodios de la vida, ayuda a seguir tejiendo la trama del propio trayecto vital en concordancia con lo ya vivido, el angustioso presente de la turbulencia y el porvenir reconfigurado a la nueva situación que el tropiezo obligue. En este sentido, bien embonan aquí las palabras de Emmanuel Levinas: "Distinguir en la quemadura del sufrimiento, la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad" [168].

Lo expresado en los incontables retablos o exvotos que abundan en tantos santuarios mexicanos, dan cuenta de la conciencia de los devotos ofrendantes de que lo sagrado los tocó desde su cotidiana ordinariedad. Incluso en detalles tan vagos y polivalentes, que bien pudieran significar otras cien cosas, pero sólo importa una significación, la de aquél que ofrenda, pues fue su propia experiencia de lo divino en su quehacer cotidiano la que hace que emerja esa "hierofanía de lo cotidiano", manifestación sagrada dirigida a un solo ser humano en particular en su tiempo y espacio concretos. En muchas formas, es un proceso de incautación del sentido de lo sagrado, que el hombre común arrebata del ámbito oficial, para aplicarlo a su contexto singular, sin que ello implique necesariamente la adopción de todo el aparato doctrinal y normativo. El individuo, desde la crudeza de su vida cotidiana, interpreta ciertos acontecimientos como intervenciones del ente sagrado en su favor, sin necesidad de pleitesía a un aparato que administre esa sacralidad, es la pura expresión del

[168] Levinas, Emmanuel (2013), "La experiencia judía del prisionero" en: *Escritos inéditos 1*, Trotta, Madrid, pp. 131-135.

sujeto religioso frente a la experiencia religiosa que transforma su rutina en algo extraordinario.

Así, no es de extrañar que en esta vivencia de lo religioso, las puertas de lo milagroso se abran en los lugares y acontecimientos más insospechados. Francisco Rojas González, en *El Diosero*, narra "La parábola de un joven tuerto", en esta narración, explica de un joven que al ser tuerto, era molestado por los demás chicos del pueblo, con burlas y escarnios crecientes al ritmo del cantadito: ¡*Uno, dos, tres, tuerto es!* Ya harto el joven y su madre, acuden al Santuario de San Juan de los Lagos para pedir que al muchacho se le quite lo tuerto. En la fiesta, un cohetón quema el ojo bueno del tuerto y entonces queda irremediablemente ciego. En este contexto resalto directamente el texto subsecuente a tales acontecimientos:

> Retornaban. La madre hacía de Lazarillo. Iban los dos trepando trabajosamente la pina falda de un cerro. Hubo de hacerse un descanso. Él gimió y maldijo su suerte… Mas ella, acariciándole la cara con sus dos manos le dijo:
> - Ya sabía yo, hijito, que la Virgen de San Juan no nos iba a negar un milagro… ¡Porque lo que ha hecho contigo es un milagro patente!
>
> Él puso una cara de estupefacción al escuchar aquellas palabras.
> - ¿Milagro, madre? Pues no se lo agradezco, he perdido mi ojo bueno en las puertas de su templo.
> - Ése es el prodigio por el que debemos bendecirla: cuando te vean en el pueblo, todos quedarán chasqueados y no van a tener más remedio que buscarse otro tuerto de quien burlarse… Porque tú, hijo mío, ya no eres tuerto.
>
> Él permaneció silencioso algunos instantes, el gesto de amargura fue mudando lentamente hasta transformarse en una sonrisa dulce, de ciego, que le iluminó toda la cara.
> - ¡Es verdad, madre, yo ya no soy tuerto…! Volveremos el año que entra; sí, volveremos al Santuario para agradecer las mercedes a Nuestra Señora.
> - Volveremos, hijo, con un par de ojos de plata.

Y lentamente, prosiguieron su camino. (Rojas 1994: 59-60).

En este orden de ideas, recurro a Félix Báez-Jorge, eminente estudioso contemporáneo de estos fenómenos religiosos populares, quien en su libro *Olor de Santidad,* nos ofrece un apéndice autobiográfico del cual quisiera resaltar ahora una anécdota fundante del interés de este autor –entrañable maestro y guía en estos estudios- por lo implícito en estos fenómenos socio-religiosos. El Dr. Báez-Jorge se refiere al agua milagrosa del obispo Guízar y Valencia, hoy San Rafael Guízar y Valencia:

> Una tarde tuve la encomienda de llevar un frasquito del "agua del obispo" a la casa de la costurera de mi tía Mercedes; la madre de ella sufría de terribles dolores reumáticos, agravados por la humedad invernal. […] resbalé en el cruce de la calle de Juárez y Revolución. Naturalmente, el frasco del "agua milagrosa" se rompió, y otro tanto padecieron mis rodillas. La angustia fue inmensa; tenía claro que había destruido un objeto de extremo valor. Mi reacción fue razonada por breves minutos: decidí comprar un pequeño envase en la "Farmacia Regis" (próxima al lugar de la caída) y lo llené de agua en una pileta de los lavaderos públicos de Xallitic. Después, con prisa, lo llevé a la modista amiga de mi tía, que lo recibió agradecida. Animada, la enferma agradeció también el envío. […] Así pasaron uno o dos meses, hasta que un domingo a mediodía el problema cambió de rumbo. Caminaba por la calle de Revolución (tomado de la mano con mi tía Mercedes) rumbo a la catedral, para asistir a misa. De pronto, próximos a la entrada, coincidimos con la señora reumática que avanzaba apoyada en un bastón, del brazo de su hija. ¡Se dirigía a la tumba del obispo Guízar y Valencia para dar gracias por el alivio que le propiciara el "agua milagrosa"! […] Sentimientos encontrados se agolparon en mi cabeza […] ¿Impidió monseñor Guízar y Valencia que me descubrieran? ¿Era ésta una lección para que no incurriera en

> mentiras? ¿Me enviaba un mensaje para acercarme a la Iglesia? (Báez-Jorge 2006a: 584-585).

5.3. El silencio de Dios

Tema difícil es este. Para el hombre creyente: ¿Dios guarda silencio? O su aparente silencio ¿es parte de nuestra incapacidad humana de "escuchar" lo divino? En todo caso, creo que se entiende, pues es una realidad antropológica inherente a nuestra condición contingente frente al Absoluto. Una realidad que se sufre en la piel. El idioma de Dios es el silencio. Con toda su carga exasperante para el hombre –sobre todo el sufriente-. En todo caso, confrontación con el Misterio. En este sentido, me gustaría proponer una serie de extractos de textos que pueden ayudar a esta reflexión acerca de ese misterioso silencio que susurra algo –a quienes creemos que el infinito nos responde-.

Para empezar me parecen emblemáticas las palabras de la Madre (ahora Santa) Teresa de Calcuta:

> Señor, Dios mío, ¿quién soy yo para que Tú me abandones? La niña de Tu amor –y ahora convertida en la más odiada-la que Tú has desechado como despreciada, no amada. Llamo, me aferro, yo quiero –y no hay Nadie que conteste- no hay Nadie a quien yo me pueda aferrar, no Nadie. Sola. La oscuridad es tan oscura –y yo estoy sola-. Despreciada, abandonada. […] ¿Dónde está mi fe? Incluso en lo más profundo, todo, dentro, no hay nada sino vacío y oscuridad.- Dios mío- qué doloroso es este dolor desconocido. Duele sin cesar.-No tengo fe- No me atrevo a pronunciar las palabras y pensamientos que se agolpaban en mi corazón y me hacen sufrir una agonía indecible. Tantas preguntas sin respuesta viven dentro de mí –me da miedo descubrirlas- a causa de la blasfemia. Si Dios existe por favor perdóname. Confío en que todo esto terminará en el Cielo con Jesús. Cuando intento

elevar mis pensamientos al Cielo hay un vacío tan acusador que esos mismos pensamientos regresan como cuchillos afilados e hieren mi alma. –Amor- la palabra no trae nada. Se me dice que Dios me ama –y sin embargo la realidad de la oscuridad y de la frialdad y del vacío es tan grande que nada mueve mi alma.[…]
Todo el tiempo sonriendo. Las hermanas y la gente hacen comentarios de este tipo. Ellos piensan que mi fe, mi confianza y mi amor llenan todo mi ser y que la intimidad con Dios y la unión a su voluntad impregnan mi corazón. –Si supiesen- cómo mi alegría es el manto bajo el que cubro el vacío y la miseria.[…] aquí estoy Señor, con alegría acepto todo hasta el final de la vida y sonreiré a tu Rostro Oculto siempre.[169]

En otra parte, la misma Madre Teresa escribía lo siguiente:

Tengo esta terrible sensación de pérdida –esta oscuridad indecible- esta soledad, este continuo anhelo de Dios que me causa ese dolor en lo profundo de mi corazón. La oscuridad es tal que realmente no veo ni con la mente ni con el corazón. El lugar de Dios en mi alma está vacío. No hay Dios en mí. Cuando el dolor del anhelo es tan grande sólo añoro una y otra vez a Dios y es entonces cuando siento Él no me quiere, Él no está allí […] Dios no me quiere. A veces sólo escucho a mi corazón gritar "Dios mío" y no viene nada más. No puedo explicar la tortura y el dolor.[170]

Esta experiencia compartida devela una profunda conciencia de la limitación humana aún a la sombra o cobijo de la protección divina. La miseria y el conflicto, el desasosiego y la paz escurridiza parecieran ser las improntas de nuestra humanidad atrapada en los límites de su finitud. En este sentido, y con un mismo trasfondo de

[169] Madre Teresa de Calcuta, *Ven, sé mi luz. Las cartas privadas de la Santa de Calcuta*, Edic. y comentarios Brian Kolodiejchuk, Planeta Testimonio, Barcelona, 2008, pp. 231-232.
[170] *Ibidem, pp.* 15 y 16.

esa condición humana, Etty Hillesum, joven judía holandesa muerta en Auschwitz en 1943 escribía lo siguiente en su diario:

> Si Dios deja de ayudarme, entonces yo tendré que ayudar a Dios […] Yo te ayudaré Dios mío para que no te extingas en mí […] No eres tú quien puede ayudarnos, sino nosotros somos los que podemos ayudarte y haciéndolo, nos ayudamos a nosotros mismos. Es lo único que podemos salvar en esta época y es lo único que importa: un poco de ti en nosotros. Sí, Dios mío, **pareces poco capaz de modificar una situación finalmente indisociable de esta vida**[171]. No te pido cuentas de nada; al contrario, eres tú el que, un día nos pedirás cuentas. Y casi con cada latido de mi corazón se me hace más claro que no puedes ayudarnos, pero que nosotros tenemos que ayudarte y defender hasta el final tu morada en nosotros[172].

Ellie Wiesel en *Noche* escribía lo siguiente recordando su primer día en el campo de concentración de Auschwitz:

> Nunca olvidaré aquella noche, la primera noche en el campo de concentración, que convirtió mi vida en una larga noche, siete veces maldita y siete veces marcada. Nunca olvidaré aquel humo. Nunca olvidaré las caritas de los niños cuyos cuerpos vi convertirse en espirales de humo bajo un cielo azul y silencioso. Nunca olvidaré aquellas llamas que consumieron mi fe para siempre. Nunca olvidaré aquel silencio nocturno que me privó por toda la eternidad del deseo de vivir. Nunca olvidaré aquellos momentos que asesinaron a mi Dios y a mi alma y convirtieron mis sueños en cenizas. Nunca olvidaría todo eso, aun cuando estuviese condenado a vivir tanto como el mismo Dios. Nunca.[173]

[171] Las negritas son mías y lo destaco, porque me parece muy afín a lo que en este texto llamo: Rescoldos trágicos del destino y es frente a lo cual se consolida la apuesta anti-trágica humana.
[172] Etty Hillesum, *Une vie bouleversée. Journal 1941-1943*, París, Seuil, 1985, pp. 160-161; 166.
[173] Elie Wiesel, en: Sheila Cassidy, *La Gente del Viernes Santo*, Sal Terrae, Santander, 1992, p. 14.

En una reedición posterior de esta misma obra, este mismo autor hace un escalofriante añadido narrando el episodio de la muerte de su padre tomado de la versión en Yiddish:

> Recuerdo aquella noche, la más horrenda de mi vida: "…Eliezer, hijo mío, ven aquí…quiero decirte algo…Solamente a ti…Ven, no me dejes solo… Eliezer…".
> Yo escuché su voz, comprendí el significado de sus palabras y la trágica dimensión de ese momento, sin embargo, no me moví.
> Ese había sido su último deseo, tenerme cerca de él en su agonía, en el momento cuando su alma fuera desapegada de su lacerado cuerpo, sin embargo no le concedí su deseo.
> Tenía miedo. Miedo de los golpes. Por eso permanecí sordo a sus gritos.
> En vez de sacrificar mi miserable vida y apresurarme a su lado, y tomando su mano reconfortarlo, mostrándole que no estaba abandonado, que yo estaba cerca de él, que sentía su pena, en vez de todo eso, permanecí replegado sobre mi espalda, pidiendo a Dios que hiciera que mi padre dejara de llamarme por mi nombre, que lo hiciera dejar de gritar. Tan temeroso estaba yo de incurrir en la ira de la SS.
> De hecho, mi padre ya no estaba consciente. Aún así su lastímera y desgarradora voz fue penetrando el silencio y me llamaba, a nadie más que a mí.
> "¡Bien!" Los SS habían irrumpido a su alrededor y le golpearon la cabeza: "¡Estáte quieto, viejo!, ¡Quieto!"
> Mi padre ya no era consciente de los golpes de esa gente; yo sí. Y aún así no reaccioné. Dejé a los SS golpear a mi padre, lo había dejado solo en los umbrales de la muerte. Peor aún: estaba enojado con él por haber sido ruidoso, por haberme gritado, por provocar la ira de los SS.
> "¡Eliezer!, ¡Eliezer! Ven, no me dejes solo…" Su voz había llegado a mí desde muy lejos, y a la vez desde tan cerca. Pero yo no me moví.
> Nunca me podré perdonar a mí mismo. Ni tampoco podré perdonar al mundo que me arrojó contra el muro, por haberme

convertido a mí mismo en un extraño, por haber despertado en mí los más básicos y más primitivos instintos.

Su última palabra había sido mi nombre. Una convocatoria a mí. Y yo no respondí.[174]

A pesar de las desgarradoras palabras de Wiesel, no podemos obviar su profunda fe como apuesta voluntaria sobre la catástrofe sufrida que permanece como herida abierta sin respuesta a pesar de la distancia, como él mismo lo expresaba: “Lo que yo intento es hablar a Dios. Incluso cuando hablo contra Él, le hablo a Él. E incluso cuando estoy encolerizado con Dios, intento mostrarle mi cólera. Pero justamente ahí hay una confesión de Dios, no una negación de Dios”.[175] En un diálogo público entre Wiesel y Mitterrand apuntaba también en este mismo sentido: “Creo que es posible rebelarse contra Dios. En ocasiones la única fe del creyente consiste en rechazar esa misma fe, o al menos en cuestionarla”.[176]

En este mismo orden de ideas Rubinstein apuntaba:

Cuando digo que vivimos en el tiempo de la muerte de Dios, quiero decir que el vínculo que unía a Dios y al hombre, al cielo y a la tierra, se ha quebrado. Nos encontramos en un cosmos frío, mudo, desapacible, **sin la ayuda de ningún propósito poderoso más allá de nuestros propios recursos**. Después de Auschwitz, ¿qué otra cosa puede decir un judío sobre Dios? […] No veo otro camino que el de la “muerte de Dios” para expresar el vacío que pone cara a cara al hombre con el lugar en que antes estuvo Dios.[177]

---

[174] Elie Wiesel, “Preface”, en: *Night*, tr. Marion Wiesel, Hill and Wang (a división of Farrar, Straus and Giroux), New York, version electronic Kindle, posición 93 a 115.
[175] Elie Wiesel, cit. Gross-Kuschel, “Ich schaffe Finsterns und Un heil”, p. 153. Citado por Lluis Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007, p. 434.
[176] F. Mitterrand- E. Wiesel, *Memoria a dos voces,* Madrid, Aguilar, 1995, p. 46.
[177] R. L. Rubinstein, *AfterAuschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore, Johns Hopkins Un. Press, 1992, p. 44.

Tal vez ese vacío que menciona Rubens, donde antes estuvo Dios, es lo que trata de expresar Paul Celan en su "salmo" donde suple el nombre de Dios por Nadie:

> Nadie nos plasma de nuevo de tierra y arcilla,
> Nadie encanta nuestro polvo.
> Nadie.
> Alabado seas tú, Nadie.
> Por amor a ti queremos florecer.
> Hacia ti.
>
> Una nada
> Fuimos, somos, seremos
> Siempre, floreciendo:
> Rosa de nada,
> De Nadie rosa.
>
> Claro del alma el estilo,
> Yermo tal cielo el estambre,
> Roja la corola
> Por la púrpura palabra que cantamos
> Sobre, oh, sobre la espina.[178]

Sin embargo no es una "Nadiedad" equiparable al vacío, sino el salto de fe en un acto de abandono frente a la posibilidad del abismo, más donde priva la esperanza de que no sea el abismo lo que esté más allá, como bien dijera al respecto de este poema Derridá:

> Dirigirse a nadie, no es exactamente lo mismo que no dirigirse a nadie. Hablar a nadie, arriesgándose, cada vez, singularmente, a que no haya nadie que bendecir, nadie para bendecir, ¿no es la única oportunidad de una bendición? ¿de

[178] Paul Celan, "Salmo", en: *Obras Completas*, tr. José Luis Reina Palazón, Madrid, Trotta, 1999, pp. 161-162.

> un acto de fe? ¿qué sería una bendición segura de sí misma? Un juicio, una certeza, un dogma.[179]

Por su parte, Emmanuel Levinas, en *Aimer la Thora plus que Dieu*, apuntaba muy pertinentemente que:

> El Dios que se vela el rostro, pensamos, no es una abstracción de teólogos ni una imagen de poetas. Es el momento en que el individuo no encuentra ningún recurso exterior, en que no le protege ninguna institución, en que el consuelo de la presencia divina en el sentimiento religioso infantil también se diluye, en que el individuo sólo puede triunfar en su conciencia, es decir, necesariamente en el sufrimiento.[180]

Y en otra parte de ese mismo texto señala: “En el camino que conduce al Dios único hay un trecho sin Dios. El verdadero monoteísmo debe responder a las exigencias legítimas del ateísmo. Un Dios de adultos se manifiesta precisamente a través del vacío del cielo infantil”.[181]

Es una integración optimista en todo caso de la cuestión del sufrimiento dentro de la experiencia vital humana, es decir, es inevitable, no se busca, pero habrá que lidiar con él. En este sentido, el mismo Levinas nos recuerda el papel de la elección divina –desde el judaísmo- una elección que se consuma no en la cima sino en el abismo, en el fondo de la carencia y el sufrimiento, y no desde la opulencia y tranquilidad:

---

[179] Jaques Derridá, *Schibboleth. Para Paul Celan*, Madrid, Arena Libros, 2002, p. 72.
[180] Emmanuel Levinas, *Difícil Libertad*, París, Albin Michel, 1963, pp. 173-174.
[181] *Ibidem,* pp. 172-173.

> Y las viejas palabras litúrgicas cuentan historias inverosímiles: Dios que ha amado a Israel con un amor eterno, -el Señor que nos salva de la mano de todos los tiranos- la fuerza del Faraón tragada por las aguas, y los cantos de júbilo de Israel. Todas estas oraciones antiguas, repetición infatigable de un credo en el triunfo del débil. ¿Qué pensar de esas palabras anticuadas cuando en 1940 o 1941 se es prisionero israelita en Alemania y cuando se las comprende?
> ¿Cerrar el libro de oraciones con desdén y marcharse conteniendo en los labios una blasfemia que pugna por salir? ¿Repetir esas cosas sin pensar en ellas, sin creer en ellas, con la indulgencia que se puede tener por el candor de los tiempos antiguos; pensar que aquellas cosas estaban muertas y que estábamos sin doctrina y sin verdad, igual que estábamos sin protección ni futuro? ¿Implorar al Señor desde el fondo del abismo, como Jonás? Todo eso, desde luego; unas veces, una cosa, y otras, otra. Pero podía ascenderse de nivel por un instante, un corto instante, un escalón más, y salir del círculo mágico en el que se daba vueltas. Se podía encontrar a aquel amor de Dios una terrible confirmación en el dolor y la duda mismos. En la pasividad total del abandono, en el desatarse todos los vínculos, sentirse como en las manos del Señor, notar su presencia. Distinguir en la quemadura del sufrimiento la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad. ¿Qué es, a fin de cuentas, el judaísmo?[…] ¿Qué es el judaísmo, sino la experiencia, desde Isaías, desde Job, de ese cambio posible –antes de la esperanza, en el fondo de la desesperación- del dolor en felicidad; el descubrimiento de signos de la elección en el sufrimiento mismo?[182]

5.4. El elemento anti-trágico implícito en la Religiosidad Popular

Hay ciertamente en nuestro sufrimiento un elemento antitrágico, una nota de rebeldía, cuando saliendo de la pasividad total del padecimiento, se busca el sentido a la desgracia y desventura. Se

[182] Emmanuel Levinas, "La experiencia judía del prisionero" en *Escritos Inéditos I*, Trotta, Madrid, 2013, p. 134.

trata de erguirse frente al abatimiento y asumirlo como parte de la propia existencia y el trayecto vital, significándola para que engarce con el *continuum* roto por el azar. No más hijos del azar y la fortuna[183], sino partícipes de un proyecto propio avalado por lo sagrado (como elemento alterno extrahistórico legitimador) que confirma y refuerza el propio trayecto vital y su legitimidad existencial.

Ese grito de angustia y desesperación que a pesar del orillamiento en los límites de la existencia, espera y aguarda un acto salvador aún en medio de la ruina y el fracaso absolutos, ¿no está presente en los textos sagrados de la tradición judeo-cristiana? El varón de dolores[184], el abandono del Padre en la cruz[185], el clamor hacia el Eterno pidiendo sosiego en la rutinaria desgracia, el grito de Jeremías[186] añorando su no-existencia, más aún, el reclamo directo

---

[183] Nos referimos a cuando el sabio Sileno (acompañante de Dionisos), le dice fría y directamente al rey Midas, cuando éste lo obliga a responder qué es lo mejor para el hombre: "Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para tí: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti: morir pronto" (Friederich Nietzsche, *El Nacimiento de la Tragedia*, Alianza Editorial, México, 1995: 52)

[184] Creció delante de Él como renuevo tierno, como raíz de tierra seca; no tiene aspecto *hermoso* ni majestad para que le miremos, ni apariencia para que le deseemos. Fue despreciado y desechado de los hombres, varón de dolores y experimentado en aflicción; y como uno de quien *los hombres* esconden el rostro, fue despreciado, y no le estimamos. (Is 53, 2-3).

[185] Llegado el mediodía, se oscureció toda el país hasta las tres de la tarde. A las tres en punto Jesús gritó con voz fuerte, "Eloi, Eloi, lema sabachthani?" que significa, "Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?" (Mc 15:33–34).

[186] Maldito el día en que nací;
el día en que me dio a luz mi madre no sea bendito.
Maldito el hombre que dio la noticia
a mi padre, diciendo:
¡Te ha nacido un hijo varón!,
haciéndolo muy feliz.
Sea ese hombre como las ciudades
que el Señor destruyó sin piedad;
oiga gritos de mañana
y alaridos al mediodía,
porque no me mató en el vientre
para que mi madre hubiera sido mi sepultura,

al Creador como en el caso de Job, ¿no son testimonio de una tradición religiosa que permite al hombre interpelar a Dios sin que eso sea castigado por el Absoluto?:

Por fin Job rompió su silencio y maldijo el día en que había nacido.

¡Maldita sea la noche en que fui concebido!
¡Maldito el día en que nací!
¡Ojalá aquel día se hubiera convertido en noche,
y Dios lo hubiera pasado por alto
y no hubiera amanecido!
¡Ojalá una sombra espesa lo hubiera oscurecido,
una nube negra lo hubiera envuelto
o un eclipse lo hubiera llenado de terror!
¡Ojalá aquella noche se hubiera perdido en las tinieblas
y aquel día no se hubiera contado
entre los días del mes y del año!
¡Ojalá hubiera sido una noche estéril,
en que faltaran los gritos de alegría!
¡Ojalá la hubieran maldecido los hechiceros
que tienen poder sobre Leviatán!
¡Ojalá aquella mañana no hubieran brillado los luceros,
ni hubiera llegado la luz tan esperada
ni se hubiera visto parpadear la aurora!
¡Maldita sea aquella noche, que me dejó nacer
y no me ahorró ver tanta miseria!
¿Por qué no habré muerto en el vientre de mi madre
o en el momento mismo de nacer?
¿Por qué hubo rodillas que me recibieran
y pechos que me alimentaran?
Si yo hubiera muerto entonces,
ahora estaría durmiendo tranquilo,
descansando en paz
con los reyes y ministros

---

y su vientre embarazado para siempre.
¿Por qué salí del vientre
para ver pena y aflicción,
y que acaben en vergüenza mis días? (Jer 20 14-18)

que se construyen grandes pirámides,
o con los gobernantes
que llenan de oro y plata sus palacios.
¿Por qué no me enterraron como a los abortos,
como a los niños muertos antes de nacer?
En la tumba tiene fin la agitación de los malvados
y alcanzan los cansados su reposo;
allí encuentran paz los prisioneros
y dejan de oir los gritos del capataz;
allí están grandes y pequeños por igual,
y el esclavo se ve libre de su amo.
¿Por qué deja Dios ver la luz al que sufre?
¿Por qué da vida al que está lleno de amargura,
al que espera la muerte y no le llega,
aunque la busque más que a un tesoro escondido?
La alegría de ese hombre llega
cuando por fin baja a la tumba.
Dios le hace caminar a ciegas,
le cierra el paso por todas partes.
Los gemidos son mi alimento;
mi bebida, las quejas de dolor.
Todo lo que yo temía,
lo que más miedo me causaba,
ha caído sobre mí.
No tengo descanso ni sosiego;
no encuentro paz, sino inquietud. (Job 3 1-26).

Insistimos nuevamente en que el sentido cobra particular importancia para el ser humano, en él se revela nuestra naturaleza rebelde, un elemento anti-trágico que se yergue contra la idea de un destino inamovible y aplastante, el ser humano cree a pesar de las evidencias en su contra, sonríe y reemprende la lucha aún con las probabilidades a contrapelo... eso es lo que expresan muchas de las prácticas religiosas populares, la esperanza de no sucumbir y el testimonio fehaciente que la conciencia del sujeto creyente ha encontrado en su existencia particular del paso extraordinario de lo

sagrado en su vida cambiando su desventura en gozo. En ellos se encuentra plasmada la resolución de problemas que lógica y racionalmente no deberían haberse solucionado, pero el milagro ocurre, no el milagro rígido y estructurado del discurso eclesiástico oficial, sino en su ascepción popular: aquello de lo que no se puede dar cuenta racional, y ocurre contra las probabilidades y las leyes naturales del sentido común, ocurriendo a mi favor. Hay algo nuevo bajo el sol: el portento, que vuelve a hacer que la vida sea digna de seguir siendo vivida. A pesar de estar aquí a nuestro pesar lo que prosigue en el breve lapso de nuestro transcurrir por esta vida depende de nosotros mismos y en esa lucha ruda y hostil, hay aliados de orden sagrado: "los santitos", como cariñosamente los nombran sus devotos. Los testimonios plasmados en los exvotos y agradecimientos populares son de personas que dejaron de ser "hijos del azar y la fortuna", creyeron, pidieron y recibieron, "se salieron con la suya" podríamos decir, y en ello va implícito el elemento anti-trágico mencionado anteriormente: el destino no los atropelló, al menos por ese breve instante del milagro, recuperaron las riendas de su vida y los acontecimientos coincidieron con la voluntad (plan, proyecto, proyecciones) del ofrendante.

5.5. Orden, balance y equilibrio en la vida cotidiana. Cosmificación del caos. Pros y contras de la vivencia religiosa popular contemporánea

La riqueza de la religiosidad popular viene –en gran medida- de la capacidad de englobar diversos aspectos de la vida social local, revalorando la situación particular del grupo íntimo que se cobija en esta expresión. Dicho en otros términos: frente a la avasalladora

muralla de anonimato de la masa sin rostro que pareciera guiar contra-voluntad la vida del hombre citadino contemporáneo, existe la posibilidad de que el rostro vuelva a definirse, al menos en el pequeño círculo del barrio, la colonia, la banda, la calle, la unidad a través de la religiosidad popular, preferentemente mediante las imágenes de los santos protectores, pero también desde otras prácticas aglutinantes y dadoras de sentido en el esfuerzo conjunto: representaciones, peregrinaciones, ferias, etc. Por ello insisto en que es necesario hacer patente que en la lógica cultural que subyace en la religión popular se debate la identidad, pertenencia y cobijo social de grupos poblacionales subalternos que no se sienten identificados con lo que se dicta desde la hegemonía y encuentran refugio a su propia singularidad en las expresiones religiosas populares y las instancias que las posibilitan.

El contexto general donde ubicar estas expresiones religiosas populares es la desgracia humana, no fortuita, sino constante y cotidiana. Es decir, nuestra existencia es limitada, llena de afanoso trabajo, penalidades, una que otra recompensa fugaz y más trabajo. La vida humana es dura, se desarrolla en medio de una rudeza cruda y despiadada. La frase: "Dios perdona, pero el tiempo no" nos deja ver esa sabiduría popular de conciencia de un "algo" que está más allá de las voluntades -humana y divina- ¿el destino? que -como dijera el poeta árabe- "atropella a los hombres como un camello ciego". Luces y sombras se entreveran, la dicha y el sufrimiento se abonan y crecen a la par, no hay garantías ni recetas infalibles para prolongar la bienaventuranza y alejar la desgracia, una y otra nos esperan a la vuelta de la esquina y sobra decir que tal vez más frecuentemente sea la desdicha la que nos asalta en el

camino de la vida.

Se trata de una esperanza caracterizada por seguir esperando contra toda esperanza. Es irracional, allende a la razón misma, es decir, no está bajo la impronta de una lógica estructural, sino que atiende a la necesidad de aferrarse a un sentido que mantenga a flote la existencia, en medio del colapso de los pilares que la mantenían significativa. No son las razones lógicas, coherentes y estructuradas las que importan, sino satisfacer una sed de sentido. El caos se vuelve a cosmificar. La vida vuelve a tener sentido y se puede reconfigurar el camino vital en las nuevas circunstancias de la vida en medio de las adversidades. Se trata de una verdadera lucha por el sentido de la vida en un esfuerzo cotidiano por significar los acontecimientos.

Louis Duch[187], fenomenólogo de la religión y monje benedictino contemporáneo, acuña el término de *trayecto vital*, para referir una línea temporal donde ocurren innumerables percances, imponderables e imprevistos que atentan contra la secuencia de un tránsito vital que está muy lejos de ser predecible, ordenado, llano y tranquilo. Esos imponderables (lo que aquí hemos llamado el "a pesar" o rescoldos trágicos) truncan proyectos, consecuciones, en un desarrollo vital donde un "No" es difícil de aceptar por las implicaciones que conlleva. Si la lógica racional, la ciencia y el sentido común dicen: "No", se recurre –mediante la fe y la esperanza- a aliados provenientes de otro ámbito de posibilidades: lo sagrado y el misterio. Desde esta perspectiva, la resignificación cotidiana de los acontecimientos "adversos" ayuda a "remendar" las

[187] *Cfr.* Lluis Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007.

rupturas en el trayecto vital, coadyuvando a la posibilidad de mantener proyectos, identidad, decisión en medio de la catástrofe. La dureza de la vida cotidiana, llevada a su extremo en las situaciones límite de la existencia, hace imperativo que se articule un sentido a los sinsabores experimentados: el dolor, la degeneración, el sufrimiento, la enfermedad, la privación, la guerra y la muerte, son experiencias que pueden ser antropológicamente aniquilantes. La asignación de sentido a estos episodios de la vida, ayuda a seguir tejiendo la trama del propio trayecto vital en concordancia con lo ya vivido, el angustioso presente de la turbulencia y el porvenir reconfigurado a la nueva situación que el tropiezo obligue. En este sentido, bien embonan aquí –nuevamente- las palabras de Emmanuel Levinas: "Distinguir en la quemadura del sufrimiento, la llama del beso divino. Descubrir el misterioso cambio del sufrimiento supremo en felicidad".[188]

Sin embargo, no somos ingenuos, y reconocemos que hay ciertos problemas implícitos en esta vivencia religiosa, inserta en las características culturales propias del hombre posmoderno, su apatía social y su afán de individualización aislante que disuelve toda posibilidad de interacción social. En este sentido, me gustaría traer a colación el texto de Pablo Tirado Marro que se titula: *¿Religiosidad popular cristiana o neopaganismo tardomoderno aparentemente cristiano?*[189], el cual es un texto crítico que llamó fuertemente mi atención, pues ese "neopaganismo" al que hace

---

[188] Emmanuel Levinas, "La experiencia judía del prisionero" en: *Escritos inéditos 1*, Trotta, Madrid, pp. 131-135. 2013: p. 134.

[189] Pablo Tirado Marro, *¿Religiosidad popular cristiana o neopaganismo tardomoderno aparentemente cristiano?*, en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 59-69.

referencia Tirado se acerca con mucho a lo que yo mismo he llamado "Religión posmoderna" en otros trabajos previos.[190]

En este escrito, el referido autor previene de ciertos elementos de riesgo o revisión que habrá que tomar en cuenta en el análisis de estos fenómenos religiosos populares en contextos urbanos posmodernos:

> […] Podemos acentuar el peligro de desvirtuar lo trascendente, permaneciendo en el nivel de la **inmanencia y ausencia simbólica.** El ser humano orientado exclusivamente por lo inmediato, pragmático y empírico suele acabar buscando/siendo un horizonte finito y superficial.
> La apelación a las relaciones interpersonales y la solidaridad pueden ser un refugio en el grupo inmediato que me satisface (recurso neopagano), encerrando detrás de sí, una **antropología individualista** que sólo reconoce lo otro en cuanto beneficioso para sí mismo. Así mismo puede ser un coladero de justificación de injusticias y no reconocer las interpelaciones del otro para mí.
> Es cierto que el cristianismo helenizado, precisamente ha helenizado, y en consecuencia transmitido, una religión del Logos, del concepto, de la doctrina, moral heterónoma y del ritualismo vacío y mágico, pero la religiosidad actual necesita de un **logos interno**, es decir, algo razonable, que garantice

---

[190] *Cfr.* Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "Presentación" en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (Coords.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, 2014, pp. 35-68; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, Introducción: "Religiosidad popular en México y sus transformaciones de lo rural a lo urbano (contextualización ideológica de los exvotos)", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril: *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*, Senda Libre, México, 2018, pp. 7-15; Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "ANÁLISIS INTERPRETATIVO DESDE LA FILOSOFÍA Y LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN. *Entre el cobijo y el abandono en las encrucijadas de la existencia"* en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril: *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*, Senda Libre, México, 2018, pp. 45- 89. Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, "Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la Religiosidad Popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social", en: Serrano, Emiliano y Gómez Arzapalo (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México, 2018. En prensa.

escapar de la superstición, del fideísmo, del fanatismo o de la credulidad.

La **emoción** y otras dimensiones afectivas son muy necesarias para la vivencia cristiana, pero por otra parte, y junto con la ausencia de ese logos interno, pueden derivar en una experiencia fácilmente manipulable y por supuesto alejada de una implicación socio-política. **La privatización de la religión, el relativismo y la falta del logos razonable** puede generar una religiosidad-humanidad-sociedad babilónica que lejos de ser tolerante e integradora, acabe en la división, exclusión y conflicto.[191]

[191] Pablo Tirado Marro, *Op. Cit.,* pp. 68-69.

VII. Bibliografía

Aguado, José Carlos y Portal, María Ana

1992, *Identidad, ideología y ritual*, UAM, México

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1967, *Regiones de refugio: El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica,* INI-SEP, México, 1967.

1992, *Zongolica*. *Encuentro de dioses y santos patronos*, UV-FCE-INI, México.

Álvarez Munárriz, Luis

2008 "Religiosidad Popular en la región de Murcia" en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp.93-102.

Amegeiras, **A.**

2006 "Religiosidad popular y MERCOSUR: fecundidad y pluralidad de lo religioso en el cono Sur de América Latina", en: Scannone, J. C., García Delgado, D, *Ética, desarrollo y región. Hacia un regionalismo integral*, Buenos Aires, Argentina, pp. 375-385.

Arizmendi, Felipe

2008, "Jesucristo, los símbolos, mitos y ritos indígenas", ponencia presentada en la Asamblea Nacional de Pastoral Indígena el 16 de

enero de 2008 en México, D.F. Publicación electrónica disponible en:
www.celam.org/documentacion/210.doc

Auerbach Benavides, Cristina
2013 "Una iglesia con el rostro encarbonado", en: *Revista Magis*, Guadalajara, ITESO, núm. 434, junio-julio de 2013, p. 37.

Ayala Calderón, Javier
2010 *El Diablo en la Nueva España*, Universidad de Guanajuato, Guanajuato.

Báez-Jorge Félix
1992, *Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y las mitologías americanas*, Universidad veracruzana, Xalapa.
1994, *La Parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
1995, "Los santuarios mexicanos: religión popular, región e identidad", en: *La Palabra y el Hombre*, octubre-diciembre 1995, no. 96, p. 45-56, Xalapa, Universidad Veracruzana.
1998, *Entre los naguales y los santos (religión popular y ejercicio clerical en el México indígena)*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
2000a, *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, 2ª ed., Universidad Veracruzana, Xalapa.
2000 b, "Cinco siglos de intolerancia (de la satanización de los

dioses mesoamericanos a la persecución de las devociones populares)”, en: La Palabra y el Hombre, julio-septiembre 2000, no. 115, Universidad Veracruzana, p. 7-23.
2003, *Los disfraces del diablo*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
2006a, *Olor de Santidad. San Rafael Guízar y Valencia: articulaciones históricas, políticas y simbólicas de una devoción popular*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
2006 b “Chalma y los santos hipostasiados”, Comentarios a la Ponencia de Ramiro Gómez Arzapalo: *Imágenes de santos en el contexto de la Religiosidad Popular*, Coloquio Interno del posgrado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.
2009a, “El poder y los instrumentos de la fe (San Rafael Guízar y Valencia en el entramado del Catolicismo Social)”, *Pensamiento religioso y espacio de poder*, Félix Báez-Jorge, Rogelio de la Mora, Guadalupe Vargas y José Velasco Toro (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 150-214.
2009b, “En torno a la noción de lo sagrado en la cosmovisión mesoamericana”, *Cosmovisión Mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Johanna Broda y Alejandra Gamez (coords.), BUAP, Puebla: 25-44.
2010, “Los nuevos avatares de *Homshuk* (Inculturación litúrgica y transformación simbólica de una deidad mesoamericana del maíz, en el marco de la teología de la liberación)”, *San Juan Diego y la Pachamama*, Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (coords.), Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México: 196-247.
2011, *Debates en torno a lo sagrado. Religión popular y hegemonía clerical en el México indígena*, Universidad Veracruzana, Xalapa.
2013a, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?*, Universidad

Veracruzana, Xalapa.
2013b, “Núcleos de identidad y espejos de alteridad. Hagiografías populares y cosmovisiones indígenas”, en: Gómez Arzapalo, Ramiro (Comp.), *Los Divinos entre los Humanos,* México, Artificio Editores, pp. 23- 40.

Báez-Jorge, Félix y Millones, Luis
2014, *Avatares del demonio en Mesoamérica y los Andes*, libro electrónico, Amazon.

Bartolomé, Miguel Alberto
1997, *Gente de costumbre y gente de razón*, s. XXI-INI, México.

Bartra, R.
1997 *El Salvaje Artificial*, Ediciones ERA, México.
1998 *El Salvaje en el espejo*, Ediciones ERA, México.

Batalla, Bonfil
1971 *Introducción al Ciclo de Ferias de Cuaresma en la región de Cuautla*.

Bauer, Brian y Stanish, Charles
s/f *Las islas del Sol y la Luna. Ritual y peregrinaje en los antiguos Andes,* CBC.

Bech, Julio Amador; Hernández, Quintero; Arllette, Jennie
2012 “La humanidad de lo humano. Aproximaciones a la antropología de Lluís Duch”, en: *Revista Mexicana de Ciencias*

Políticas y Sociales, México, UNAM, vol. LVII, núm. 216, 2012. pp. 25-40.

Benedicto XVI
2007, *Discurso* durante la sesión inaugural de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, 13 de mayo 2007.
2010, C*arta del Santo Padre Benedicto XVI a los seminaristas*, 18 de octubre de 2010, Cd. Del Vaticano. Publicación electrónica disponible en:
http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20101018_seminaristi_sp.html

Bergoglio, Jorge Mario
2007 *Discurso* tenido en Aparecida (Brasil) en calidad de presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, en la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. (http://www. Arzbaires.org.ar).
2008 "Cultura y religiosidad popular. Religiosidad popular como inculturación de la fe". Conferencia 19 de enero de 2008.

Boasso, Fernando
1982 *Reflexiones sobre la fe del pueblo*, en: "Sedoi-Documentación", Bs. As., pp. 66-67.

Boff, Leonardo
1992 *Quinientos años de evangelización. De la conquista espiritual a la liberación integral*, Sal Terrae, Santander.

2000 “Ratzinger… ¿exterminador del futuro? Sobre la *Dominus Iesus*”, en: *Revista electrónica Koinonia: http://www.servicioskoinonia.org/relat/233.htm*

Botero Villegas, Luis Fernando

1991 "La Iglesia y el indio en la colonia. Una lectura a los Sínodos Quitenses de 1570, 1594 y 1596", en *Política indigenista de la iglesia en la colonia*, Quito, Abya-Yala, pp 55-143.

1992 *Indios, tierra y cultura*, Quito, Abya-Yala.

2003 *Para que respeten. Historia y cultura entre los Awá del suroccidente colombiano*, Medellín, Diócesis de Tumaco-MISEREOR.

2005 *De negros a afros. Ley 70, poder e identidades negras en el Pacífico sur de Colombia*, Medellín, Diócesis de Tumaco-MISEREOR.

2008 “Los Awá y sus relaciones religiosas fronterizas”, *Revista Indiana*, Nº 25, pp 9-26, Berlín.

2011 “Algunos elementos religiosos del pueblo Awá del suroccidente colombiano. Una aproximación etnográfica”, *Gazeta de antropología,* N° 27-2, edición electrónica, www.ugr.es

2012 *Sociedad, cultura y religión. El hecho religioso en los ɨngal awá del suroccidente colombiano. Aproximaciones,* Leipzig, Editorial Académica Española.

2014 “El hecho religioso en los Inkal Awá del suroccidente colombiano” en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp.205-253.

2017 “La vida social y religiosa de los Inkal Awá del suroccidente colombiano y sus relaciones con la Iglesia Católica de las diócesis de Tumaco e Ipiales” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.
2018a “Semana Santa en Yaruquíes, Ecuador”, en: *La religiosidad popular vista desde la teología y la pastoral: encuentros y desencuentros*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 7, México, 2018. En conformación.
2018b “¿Carnaval, *Pawkarraymi* o una “invención de la tradición” en Ecuador?”, en: *La religiosidad indígena mexicana: pervivencias culturales en la concepción autóctona de lo sagrado*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 9, México, 2018. En conformación.
2018c “Capitalismo, avaricia y espiritualidad indígena. Una reflexión oportuna desde la economía política, la filosofía y la antropología”, en: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religión y Cultura: cimientos terrenales de lo sagrado. Aportes interdiscipinarios al estudio de la religión como parte integral de la Cultura,* Universidad Intercontinental, año 23, # 48, enero-junio 2018. En prensa.
2019 “Semana Santa en Yaruquíes, Ecuador”, en: *Religiosidad Popular en la Semana Santa. Casos y análisis diversos*, UIC, México. En prensa.

Bravo Pérez, Benjamín
1986 *La religiosidad popular*, Credo, México.
2013 (Coord.), *Para comprender la Iglesia de Casa*, Verbo Divino,

Navarra.
2014 a "Reflexión sobre la Religiosidad Popular desde la experiencia pastoral" en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 183-185.
2014 b "Las culturas religiosas, puerta actual de entrada para la Pastoral Urbana" en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. I, pp. 117-125.

Brenner, Anita
1929 *Ídolos tras los Altares*. México, Editorial Domés.

Broda, Johanna
2001a "Introducción" en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* pp. 15-45, CONACULTA-FCE, México.
2001b "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.): *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México:* 165-328. CONACULTA-FCE, México.
2004a "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*: 35-60. INAH-IIH/UNAM, México.
2004b "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en*

las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas: 61-82. INAH-IIH/UNAM, México.
2007 a "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", Ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la Ciudad de México, 9 de agosto.
2007b "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días", en *Diario de Campo*, Coordinación Nacional de Antropología, INAH, México, num. 93: pp.68-77, julio-agosto 2007.
2007c "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", Ponencia presentada en la *XXVIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, Centro Histórico de la CDMX, 9 de agosto de 2007.
2009 "Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México", en Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas de México,* inah/enah, México: 7-19.
2013 "Presentación", en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Los Divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 7-10.
2018a "La fiesta de la Santa Cruz y su transformación en el mundo indígena Americano", en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.
2018b "Las cosmovisiones indígenas de México y la religiosidad popular: poder, resistencia e identidad", en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.

Broda, Johanna y Gámez, Alejandra (coords.)
2009 *Cosmovisión Mesoamericana y Ritualidad Agrícola, Estudios Interdisciplinarios y Regionales*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Brotherston, Gordon
1997 *La América Indígena en su Literatura: Los Libros del Cuarto Mundo.* México, Fondo de Cultura Económica.

Büntig, Aldo
1969 *El Catolicismo popular en Argentina*, Ed. Bonum, Cuaderno I, sociológico, Bs. As., p. 20.

Calvo, T.
1997 "Milagros, Milagreros y retablos: Introducción al estudio de los exvotos del occidente de México". En *Los exvotos del occidente de México*. Centro de estudios mexicanos y centroamericanos. (doi:10.4000/books.cemca.411)

Camargo, Procopio
1967 "Essai de typologie du catholicisme brésilien", en: *Social Compass*, 14, pp. 399-422.

Cancian, Frank
1989 *Economía y Prestigio en una comunidad maya: el sistema religioso de cargos en Zinacantán*, tr. de Celia Paschero, CONACULTA-INI, México.

Carrasco, Pedro

1976 *El catolicismo popular de los tarascos*, SEP-SETENTAS, 298, México.

1991, "Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas", en: Suárez, Modesto (coord.), *Historia, antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm,* Alianza Editorial Mexicana, México, pp. 306-326.

Carvajal, Luis de

1989, *Esta es nuestra fe: teología para universitarios*, Sal Terrae, Santander.

1993, *Ideas y creencias del hombre actual*, Sal Terrae, Santander.

1993, *Evangelizar en un mundo postcristiano*, Sal Terrae, Santander.

Cassidy, Sheila

1992 *La Gente del Viernes Santo*, Sal Terrae, Santander.

Celan, Paul

1999, “Salmo”, en: *Obras Completas*, tr. José Luis Reina Palazón, Madrid, Trotta, pp. 161-162.

Cervantes Saavedra, Miguel de

s/f, *El Quijote de la Mancha*, México, SEP.

Cohen, Elisa

2012 “Una sintaxis del más allá: transgresión y religiosidad popular

judía en un caso argentino”, en: *Cuadernos Judaícos*, no. 29, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, diciembre de 2012, pp. 84-103.

Comblin, José
1968 “Para una tipología do catolicismo no Brasil”, en: *Revista eclesiástica Brasileira*, 28, pp. 46-73.

Conferencia del Episcopado Latinoamericano (CELAM)
1955 *Documento final de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Río de Janeiro, Brasil.
http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Rio.pdf
1968 *Documento final de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Medellín, Colombia.
http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf
1979 *Documento final de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Puebla, México.
http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
1992 *Documento final de la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Santo Domingo.
http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Santo_Domingo.pdf
2007 *Documento final de la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Aparecida, Brasil.
http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf

Congregación para la doctrina de la fe

2000 *Declaración Dominus Iesus sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia.* http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html

Cruz Mejía, Miriam Guadalupe

2011*Cultura y Religiosidad Popular: Participación juvenil en la escenificación de Semana Santa en Iztapalapa*, México, El autor-ENAH, Tesis de Licenciatura en Antropología Social.

2014 a (Coord. Junto con Gómez Arzapalo, Emiliano y Serrano) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo.

2014 b "Con sabor a Religiosidad Popular, experiencias de organización familiar en Iztapalapa" en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp.291-309.

2016 "Iztapalapa por Ixtapalapa: controversias históricas y religiosas en torno a la identidad del pueblo" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 227-251.

2017 "Santa Barbara y sus barbaritas, imaginarios religiosos barriales en el pueblo de Ixtapalapa, D.F." en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de

la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.
2018 “¡Ah que bárbaras, las de Ixtapalapa!”, en: *La posibilidad de creer “De otra forma”: retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 6, México. En conformación.

De la Torre, Renée
2012 “La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada”, en: *Civitas*, Revista de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande, Porto Alegre, vol. 12, num. 3, septiembre a diciembre de 2012, pp. 506-521.

Derridá, Jaques
2002 *Schibboleth. Para Paul Celan*, Madrid, Arena Libros.

Di Sarli, María Cristina
2008 “Semana Santa en Tilcara. Transformación, resignificación y sincretismo en Latinoamérica” en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 115-124.

Duch, Lluis
2007, *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona.

Durán, Fray Diego

2002 *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Eckholt, Margit y Silber, Stefan (Coords.)

2014 *Vivir la fe en la Ciudad Hoy. Las grandes ciudades latinoamericanas y los actuales procesos de transformación social, cultural y religiosa*, 2 tomos, México, Editorial San Pablo.

Emiliano Flores, Alejandro Gabriel

2014 a "Introducción: ¿Depurar la Mayordomía? Pastoral urbana, imaginarios sociales y vida cotidiana" en: Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 7-18.

2014 b "Retos pastorales de las unidades habitacionales" en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. II, pp. 311-328.

2014 c "Todos de regreso en casa. Día de muertos en popoloca" en: Gómez Arzapalo y Juárez Becerril (Comps.), *Fenómenos Religiosos Populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 367-383.

2016 "Religión, religiosidad popular, identidad e imaginarios" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 337-355.

2017 "Miedo y Salvación. Acercamiento psicosocial a la Religión, *misión* y religiosidad popular" en: Gómez Arzapalo (Coord.),

Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018a, "Santo, santuario y peregrinaje en la urbe. Cristo, Rey del Universo de la colinia Leyes de Reforma, Iztapalapa, CDMX", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

2018b "Aproximación a la Religiosidad Popular Urbana", en: Gómez Arzapalo, Ramiro; Serrano, Jesús; y Emiliano, Alejandro (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México. En prensa.

2018c "La tiranía de la fascinación. Representación social de la pastoral en alumnos de teología de la UCLG", en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.

2018d "Hacia una religiosidad popular urbana", en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.

2019 "Semana Santa en Cristo Rey, Leyes de Reforma, CDMX. Peripecias de ingreso a la vida cotidiana de la Religiosidad Popular", en: *Religiosidad Popular en la Semana Santa. Casos y análisis diversos*, UIC, México. En prensa.

Escamilla Udave, Jorge

2008, *La devoción en escena. Loa en honor a San Isidro Labrador*, Xalapa, Editora de Gobierno del estado de Veracruz.

2009, "Religiosidad Popular y teatro indígena en el centro de Veracruz", en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 51-61, ENAH-INAH, México.

2012, *Catecismo visual: religiosidad popular y teatro indígena en el Centro de*

Veracruz, Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México.

2013, "El camino de los santos entre los totonacos de la región misanteca", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 107-125.

2018, "Oratorios familiares de Xalapa, Veracruz: ¿Santuarios provisionales durante el conflicto religioso?", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Florescano, Enrique

1999 *Memoria Indígena*, Taurus, México.

Fornet Betancourt, Raúl

1994 *Filosofía intercultural*, Universidad Pontificia de México, México.

Gámez Espinosa, Alejandra y Correa de la Garza, Mayra Angélica
2011 *El maíz y los muertos. Cosmovisión y ritualidad en la comunidad ngigua de San Marcos Tlacoyalco*, ponencia presentada el 7 de diciembre de 2011 en la BUAP, en el marco del I Congreso Internacional de Estudios Antropológicos sobre Puebla. Simposio 12: Cosmovisión en torno al maíz, la tierra y el agua en Puebla.

García Canclini, Néstor
2002 *Culturas populares en el capitalismo.* México, Grijalbo.

García Macías, Aurelio
2010 *Armonización entre la liturgia y la piedad popular en Semana Santa*, en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. II, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 27-38. Pag. 28.

García Mora, Carlos
2003 "Visita de un aprendiz a los maestros floreros de Iztapalapa (testimonio de una experiencia antropológica)", en: *Cuicuilco*, año/vol. 10, número 28, México, may-ags 2003.

Garrido Aranda, Antonio
2013 *Moriscos e indios. Precedentes hispánicos de la evangelización en México*, UNAM-IIA, México.

Giménez, Gilberto

1978, *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

1993, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en: Gillermo Bonfil Batalla (coordinador), *Nuevas identidades culturales en México*, CNCA, México.

2000, "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", en: *Globalización y regiones en México*, pp. 19-50, UNAM/Porrúa, México.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso

2004 Mayordomos, santos y rituales en Xalatlaco, estado de México, reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular, ENAH, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México.

2007 Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma: mudos
predicadores de otra historia, ENAH, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México.

2009 *Los santos, mudos predicadores de otra historia*, Editora de Gobierno del
Estado de Veracruz, Xalapa.

2010 "Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular", en *Gazeta de Antropología* (Granada), No. 26/1, URL: http://hdl.handle.net/10481/6774.

2012 *Los santos indígenas: entes divinos populares bajo sospecha oficial*, Berlín
Editorial Académica Española.

2013 “Los santos, vecinos presentes, enigmáticos pero confiables”, en: Ramiro
Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 41-72.
2014a “Análisis de las manifestaciones religiosas populares: aportes fenomenológicos”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 35-68.
2014b “Presentación”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 9-24.
2015 “*Cristos, santuarios y jerarquías sagradas en Chalma, Amecameca, Mazatepec y Tepalcingo*” en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 73-116.
2016 a “Canonizaciones populares en América Latina: juegos de poder y referentes de identidad” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 83-108.
2016 b “Presentación” en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 7-26.
2017a “Introducción. (Perfilando discusiones sinceras para heridas

abiertas: La religiosidad Popular *ad intra* y *ad extra* de la Iglesia)" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, pp. 8-33.

2017b "Procesos de identidad y diferencia en las dinámicas religiosas populares. La Iglesia en contextos sociales diversos y la construcción del ámbito nosotros-ellos" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental, pp. 37-72.

2017c "Cimientos terrenales de la sacralidad: entre la trascendencia deseada y la inmanencia insoslayable. Aportes al estudio religioso desde lo popular", en: Guadalupe Vargas Montero (Coordinadora), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, UV, Colecc. Biblioteca, Xalapa, 2017, pp. 509-537.

2017d Presentación: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religiosidad Popular y procesos sociales implícitos. Reflexión teórica de las repercusiones sociales de las expresiones religiosas*, Universidad Intercontinental, año 22, # 47, julio-diciembre 2017. En prensa.

2017e "Escenas de Religiosidad Popular en el Muralismo Mexicano: Hacia la Construcción de una Identidad Nacional Sobre Ciertos Consensos Sociales", en: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religiosidad Popular y procesos sociales implícitos. Reflexión teórica de las repercusiones sociales de las expresiones religiosas*, Universidad Intercontinental, año 22, # 47, julio-diciembre 2017. En prensa.

2018a, “Introducción. Santuarios y peregrinaciones: reflejos de la eternidad en el reino de este mundo”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

2018b, “Procesiones y santuarios, sus santos y sus jerarcas: disputas por el entendimiento y el control de lo sagrado en la lógica de la religiosidad popular”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

2018c Introducción: “Religiosidad popular en México y sus transformaciones de lo rural a lo urbano (contextualización ideológica de los exvotos)”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril: *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*, Senda Libre, México, 2018, pp. 7-15.

2018d “ANÁLISIS INTERPRETATIVO DESDE LA FILOSOFÍA Y LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN. *Entre el cobijo y el abandono en las encrucijadas de la existencia”* en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril: *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*, Senda Libre, México, 2018, pp. 45- 89.

2018e “Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la Religiosidad Popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social”, en: Serrano, Emiliano y Gómez

Arzapalo (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México, 2018. En prensa.

2018f "Notas básicas a considerar en la reflexión interdisciplinar sobre la religiosidad popular como problema socio-cultural" en: *Apuntes sobre la Misión: Religiosidad Popular*, Cuaderno no. 3, México, Misioneros de Guadalupe- Comisión de Reflexión de la Misión *Ad Gentes* (COREMAG), pp. 9- 36.

2018g Presentación: *Aportes reflexivos al diálogo intercultural e interreligioso*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 1, México, pp. 7-21. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/senda_libre_cuaderno_1)

2018h Presentación: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religión y Cultura: cimientos terrenales de lo sagrado. Aportes interdiscipinarios al estudio de la religión como parte integral de la Cultura,* Universidad Intercontinental, año 23, # 48, enero-junio 2018. En prensa.

2018i "Luchas por la Legitimidad del Poder en el Estado Mexicano: Benito Juárez y su incautación simbólica a la Iglesia", en: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religión y Cultura: cimientos terrenales de lo sagrado. Aportes interdiscipinarios al estudio de la religión como parte integral de la Cultura,* Universidad Intercontinental, año 23, # 48, enero-junio 2018. En prensa.

2018j "Apuntes teóricos pertinentes en el análisis interdisciplinar de la Religiosidad Popular en contextos urbanos: alcances, límites e implicaciones en la realidad social", en: Serrano, Emiliano y Gómez Arzapalo (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo,

México, 2018. En prensa.
2018k Introducción: “El problema esencial de la cultura en perspectiva intercultural: el otro” en *Interculturalidad en clave intersubjetiva*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 2, México, pp. 7-18. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_2_senda_libre)
2018l “Cultura, interculturalidad e inculturación. Reflexión en perspectiva Latinoamericana” en *Interculturalidad en clave intersubjetiva*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 2, México, pp. 89-112.
(https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_2_senda_libre)
2018m “Presentación-Introducción. De un texto colectivo. De un proyecto colegiado. Esperanzas y expectativas de un caminar conjunto” en *Repensar lo sagrado desde otras coordenadas culturales*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 3, México, pp. 9-20. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_3_senda_libre)
2018n “Concepción de la divinidad en comunidades campesinas mexicanas: esbozo de una diferencia velada” en *Repensar lo sagrado desde otras coordenadas culturales*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 3, México, pp. 21-37.
(https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_3_senda_libre)
2018ñ “Las encrispadas aristas del mestizaje: encrucijadas existenciales entre lo que somos y lo que imaginamos” en: *Una reflexión crítica sobre el mestizaje*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 4, México, pp. 7-78.

(https://issuu.com/ramirogomez9/docs/cuaderno_4_senda_libre_mestizaje)

2018o “Consideraciones histórico-culturales en la reformulación de la Virgen de Guadalupe como símbolo religioso nacional mexicano: etnicidad, identidad y conflicto” en: *Implicaciones del antecedente indígena en el acontecimiento guadalupano (Y su olvido en la migración del símbolo al cobijo de la nación mestiza)*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 5, México. En conformación.

2018p “La Virgen de Guadalupe en México: Reconfiguraciones simbólico-religiosas en el devenir histórico” en: *Implicaciones del antecedente indígena en el acontecimiento guadalupano (Y su olvido en la migración del símbolo al cobijo de la nación mestiza)*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 5, México. En conformación.

2018q “Dos ejemplos etnográficos de Otra forma de creer: La fiesta de San Nicolás en Ixmiquilpan, Hidalgo y las hermandades de semana santa en Taxco, Gro.” en *La posibilidad de creer “De otra forma”: retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 6, México. En conformación.

2018r “La religiosidad popular más allá del concepto: patrimonio compartido Pueblo-Iglesia (Síntesis pluricultural operativa” en: *La religiosidad popular vista desde la teología y la pastoral: encuentros y desencuentros*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 7, México. En conformación.

2018s “Elementos anti-trágicos en la religiosidad popular mexicana: rebeldía y resistencia frente al anonimato, nulidad, sufrimiento y desventura recurrente” en: *La religiosidad popular entendida como problema intercultural y espacio privilegiado de diálogo interreligioso*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 8, México. En conformación.

2018t “La religiosidad popular como problema intercultural” en: *La religiosidad popular entendida como problema intercultural y espacio privilegiado de diálogo interreligioso*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 8, México. En conformación.

2018u “Jesucristo entre los pueblos indígenas mexicanos. Una aproximación desde la antropología y la descripción etnográfica” en: *La religiosidad indígena mexicana: pervivencias culturales en la concepción autóctona de lo sagrado*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 9, México. En conformación.

2018v “El Diablo como prototipo de lo Otro en el Occidente Cristiano: una aproximación desde datos etnográficos mexicanos” en: *El problema del otro en la cultura*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 10, México. En conformación.

2018w *Diez años de reflexión sobre la religiosidad popular desde la antropología y la filosofía. Selección de Textos I (Parte Teórica)*, Senda Libre, Colecc. Antologías, Antología no. 1, México, https://issuu.com/ramirogomez9/docs/antologia_gomez_arzapalo_sl_1

2018x *Diez años de reflexión sobre la religiosidad popular desde la antropología y la filosofía. Selección de Textos II (Casos específicos)*, Senda Libre, Colecc. Antologías, Antología no. 2, México.
https://issuu.com/ramirogomez9/docs/antologia_gomez_arzapalo_sl_2
2018y *Presentación del proyecto: Observatorio de la Religiosidad Popular. Selección de textos a cuatro años de su fundación,* Senda Libre, Colecc. Antologías, Antología no. 2, México. (https://issuu.com/ramirogomez9/docs/antologia_gomez_arzapalo_sl_3)
2018z Presentación: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.
2018a' "Retrospectiva del ORP a tres años de su fundación: itinerario de un caminar conjunto (logros, retos, expectativas)" en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.
2018b' "Santos, fiestas y maíz: cristianismo agrícola mesoamericano" en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.
2019a "Reinterpretaciones y reacomodos en la vivencia religiosa popular de la Semana Santa en México: oscilando entre lo prohibido, lo solapado y lo coincidente" en: *Religiosidad Popular en la Semana Santa. Casos y análisis diversos*, UIC, México. En prensa.

2019b “Fiestas y ferias de Cuaresma y Semana Santa en la religiosidad popular mexicana. Dos ejemplos etnográficos de reinterpretación simbólica y reestructuración litúrgica*” en: Religiosidad Popular en la Semana Santa. Casos y análisis diversos*, UIC, México. En prensa.

Gómez Arzapalo, Ramiro; Emiliano, Alejandro; Serrano, Jesús; y Cruz, Miriam (comps.)
2014 *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo. 2014

Gómez Arzapalo, Ramiro; Serrano, Jesús; y Emiliano, Alejandro (Coords.)
2018 *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México. En prensa.

González, Jorge A.
1986 “EXVOTOS Y RETABLITOS religión popular y comunicación social en México” en: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Revista de investigación y análisis. Universalidad de Colima. Época 1, num.1, enero 1986.

González, Soledad
2006 “La fiesta interminable: celebraciones públicas y privadas en un pueblo campesino del Estado de México”, en: Aurelio de los Reyes (coord.), *La Vida Cotidiana en el s. XX*, COLMEX/ FCE.

Good Eshelman, Catharine

1988 *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, Fondo de Cultura Económica, México.

1994 “Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua”, en: Cuicuilco, Nueva Época, 1, pp. 139-153.

1996 "El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero", en: *Estudios de Cultura Náhuatl,* Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 26, pp. 275-287.

2001 “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de guerrero”, en: Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* pp. 239-297, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Fondo de Cultura Económica, México.

2004 "Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz", en: Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia – Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México, México.

2008 “La fenomenología de la muerte en la cultura mesoamericana: una perspectiva etnográfica”, en: Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, México, INAH.

Gubler, Ruth

2007 "El informe contra *Idolorum Cultores* del Obispado de Yucatán", en *Estudios de Cultura Maya* (México), vol. XXX: 108-138.

Hernández Soc, Alba Patricia

2010, *Religiosidad popular en Sta. Cruz del Quiché, Guatemala. Entramado de su gente, su historia y sus tradiciones*, tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, enah, México.

2011, "El habla de la historia, los santos y la comida Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala", en: Alejandra Gamez (coord.), *Memorias de la XXIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, s/p, BUAP-UNAM-SMA, México.

2013, "Entre vírgenes y santas (Patzité y Santa Cruz del Quiché, Guatemala)", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 195-212.

2017a "El ciclo agrícola del maíz entre los mayas quichés de Guatemala y los nahuas de la Huasteca Hidalguense de México" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2017b "De santos católicos e historias: cofradía en Santa Cruz del Quiché, Guatemala", en: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religiosidad Popular y procesos sociales implícitos. Reflexión*

teórica de las repercusiones sociales de las expresiones religiosas, Universidad Intercontinental, año 22, # 47, julio-diciembre 2017. En prensa.
2018a, "Paisaje ritual: el cerro Pocohil de Chichicastenango, Guatemala", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.
2018b "Santa Elena de la Cruz y la danza de la serpiente", en: *La posibilidad de creer "De otra forma": retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 6, México, 2018. En conformación.

Gruzinski, Serge
1990 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner"*, México, FCE.

Heidegger, Martin
1984 *Ser y Tiempo*, FCE, México.

Herrera, Nieibi
2008 "La Semana Santa en Venezuela", en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 133-142.

Hillesum, Etty
1985 *Une vie bouleversée. Journal 1941-1943*, París, Seuil, pp. 160-161.

Johansson Friedemann, Cristián
1990 *Religiosidad Popular entre Medellín y Puebla: Antecedentes y desarrollo,* Cuaderno único celebrativo de los 50 años de la revista: *Anales* de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Santiago de Chile, pp. 123-255.

Juárez Becerril, Alicia María
2009a, "Monitoreando la vida: percepciones en torno a la religiosidad popular en el
volcán Popocatépetl frente a la visión tecnocrática", en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 129-145, ENAH-INAH, México.
2009b, "Una esclava para el Popocatépetl: Etnografía de dos rituales con motivo
del cumpleaños a Don Gregorio", en Johanna Broda y Alejandra Gámez [coords.]. *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales,* Benemérita Universidad de Puebla, Puebla: 331-348.
2010a, *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Editora de
Gobierno del Estado de Veracruz, México.
2010b, *El oficio de observar y controlar el tiempo. Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central. Un estudio sistemático y*

comparativo, tesis de Doctorado en Antropología, ffyl-unam/iia, México.

2013, "De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas
meteorológicos con las entidades sagradas", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 127-155.

2014, "Claves estructurales para el estudio de los especialistas rituales" en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp. 69-89.

2015 "De lluvias y semillas: el Santo Entierro de Taxco, Gro" en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 251-276.

2017 a "Oraciones por el temporal. Santos en la religiosidad popular campesina mexicana" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2017 b "La milpa de la virgen en Tepoztlán Morelos: contextos de religiosidad popular y saberes campesinos", en: Revista *Intersticios*, número dedicado a: *Religiosidad Popular y procesos sociales implícitos. Reflexión teórica de las repercusiones sociales de las expresiones religiosas*, Universidad Intercontinental, año 22, # 47, julio-diciembre 2017. En prensa.

2018a, "La Mesa entre las nubes. El Santuario Natural del

Popocatépetl", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

2018b "Atlatlacualiztli: un ritual para la tierra y el buen temporal" en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. En prensa|

2018c "El lavado de manos: un ritual de reencuentro entre ahijados y padrinos" en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. En prensa

2018d "Palabras de bienvenida a la Cuarta Reunión Plenaria del Observatorio Intercontinental de Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante" en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.

2018e "Colores y esencias: el ritual agrícola a los aires en un poblado de Morelos", en: *La posibilidad de creer "De otra forma": retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 6, México, 2018. En conformación.

2018f "Las oraciones por el temporal. Santos en la religiosidad popular mexicana", en: *La religiosidad popular vista desde la teología y la pastoral: encuentros y desencuentros*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 7, México, 2018. En conformación.

2018g "Presentación", en: *La religiosidad indígena mexicana: pervivencias culturales en la concepción autóctona de lo sagrado*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 9, México, 2018. En conformación.
2019 "Veneración al santo entierro de Taxco: una celebración en el último viernes de cuaresma", en: *Religiosidad Popular en la Semana Santa. Casos y análisis diversos*, UIC, México. En prensa.

Juárez Becerril, Alicia María y Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso
2015 "Introducción" en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 15-40.
2016 "Un análisis de exvotos: vinculaciones humano-divinas en las dinámicas religiosas populares" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 277-299.
2018a *Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos*, Senda Libre, México. Disponible en línea en línea: https://issuu.com/ramirogomez9/docs/libro_exvotos_hierofanias_de_lo_cot
2018b "Hierofanías de lo cotidiano: irrupciones de lo sagrado en la ordinariedad. Análisis de exvotos" en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad

Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018. En prensa

Krickeberg, Walter

1971 *Mitos y leyendas de los aztecas, mayas, incas y muiscas,* México, FCE.

Labarga García, Fermín

2002 “Religiosidad Popular”, en: Josep-Ignasi Saranyana (dir.), Carmen-José Alejos Grau (Coord.), *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid, Ed. Iberoamericana, pp. 393-441.

Lafaye, J.

1984 *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades ibéricas*, FCE, México.

Lenkersdorf, Carlos

1996 *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolabales*, México, UNAM y Siglo XXI.

León Portilla, Miguel

1995 *La Huída de Quetzalcóatl*, FCE, México, 2001; Enrique Florescano, *El Mito de Quetzalcóatl*, México, FCE.

León-Portilla, Miguel y Galeana Silva, Librado

1993 *Huehuetlahtolli. Testimonios de la Antigua Palabra*, SEP-FCE, México.

Levinas, Emmanuel

1963 *Difícil Libertad*, París, Albin Michel.

1993 *Dios, la muerte y el tiempo*, Ed. Cátedra, Madrid.

1993 *El tiempo y el Otro*, Paidós, Barcelona.

2006 *Los imprevistos de la historia*, Sígueme, Salamanca.

2006 *Trascendencia e inteligibilidad*, Encuentro, Madrid.

2013 "La experiencia judía del prisionero" en: *Escritos inéditos 1*, Trotta, Madrid, pp. 131-135.

2015 "Más allá de lo posible" en *Escritos inéditos 2*, Trotta, Madrid.

Luque Agraz, Elin

2012 *Análisis de la evolución de los exvotos pictóricos como documentos visuales para describir "La otra historia" de México.* T.I. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional a Distancia, Madrid, Facultad de Geografía e Historia, Dpto. de Historia del Arte.

Maldonado, Luis

1985 a *Introducción a la religiosidad popular*, Sal Terrae, Santander.

1985 b *Religiosidad Popular: Nostalgia de lo mágico*, Madrid, Cristiandad.

1989 "La religiosidad popular", en: Carlos Álvarez Santaló; María Jesús Buxó i Rey; Salvador Rodríguez Becerra (Coords.), *La Religiosidad Popular,* t. I, pp. 30-43, Anthropos, Barcelona.

Mardones, José María

1988, *Posmodernidad y cristianismo: el desafío del fragmento*, Sal Terrae, Santander.

1991, *Posmodernidad y neoconservadurismo: Reflexiones sobre la fe y la cultura*, Verbo Divino, Navarra.
1999, *Nueva Espiritualidad: sociedad moderna y cristianismo,* Universidad Iberoamericana-ITESO, “Cuadernos fe y Cultura” num. 11, México.

Marzal, Manuel
1971 *Estudios sobre religión campesina*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
1983 *La transformación religiosa peruana*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Matos Moctezuma, Eduardo
2003 *Vida y muerte en el templo mayor,* México, FCE.

Medina Miranda, Héctor M.
2008 “El culto ancestral y las deidades mestizas en la Semana Santa de los indios del Occidente mexicano”, en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 173-178.

Mejía Mejía, Ernesto
2012 (Coord.) *La fiesta de San Judas Tadeo*, Revista Presencia Apostólica, México, Liga Nacional de San Judas Tadeo.
2015 *La devoción a San Judas Tadeo entre los jóvenes en San Hipólito, D.F.*, Tesis de Maestría en Pastoral Urbana, Universidad

Católica *Lumen Gentium*, México.
2017 “San Judas Tadeo: las nuevas vías de la fe en la ciudad. Los jóvenes y la religiosidad popular en la Ciudad de México” en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.
2018, “La devoción juvenil a San Judas Tadeo y la importancia del cuerpo”, en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Mendieta, Fray Jerónimo de
2002 *Historia Eclesiástica Indiana*, tomo I. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Millones, Luis
1997 *El rostro de la fe, doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad “Pablo de Olavide”, Fundación El Monte, Sevilla.
2003 *Calendario tradicional peruano*, Fondo Editorial del Congreso de Perú, Lima.
2005 “Los sueños y milagros de San Sebastián”, en: Antonio Garrido Aranda (comp.), *El mundo festivo en España y América*, Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, Córdoba, pp. 309-335.
2010 “Viaje al infierno: el dogma cristiano en las orillas del Pacífico

Andino", en: Félix Báez Jorge y Alessandro Lupo (Coords.), *San Juan Diego y la Pachamama*: 19-58, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, Xalapa.
2015 "El Cristo de la Cruz de Pañalá" en: Alicia Ma. Juárez Becerril y Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (coords.), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, pp. 353-364.

Mires, Fernando
1989 E*n Nombre de la Cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios (período de conquista)*. San José, Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Mitterrand, F. – Wiesel, E.
1995 *Memoria a dos voces,* Madrid, Aguilar.

Moreno, Isidoro
2010, "Celebraciones litúrgicas y ritos populares en la semana santa" en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. II, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2010, pp.117-120.

Motolinía, Fray Toribio de Benavente
1995 *Historia de los Indios de la Nueva España*. México, Porrúa.

Nietzsche, Friederich
1995 *El Nacimiento de la Tragedia*, Alianza Editorial, México.

Olimón, Manuel
"¿Juárez católico?", Estudios num. 82, ITAM, México, pp. 127-142.
https://biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/82/ManuelOlimonJuarezcatolico.pdf

Padrón Herrera, María Elena
2009, "Devoción al patriarca San José y juegos de poder en San Bernabé
Ocotepec-Cerro del judío, Ciudad de México", en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 63-73, ENAH-INAH, México.
2011, *San Bernabé Ocotepec. Religiosidad, organización comunitaria y resistencia
social de un pueblo de la ciudad de México*, Tesis de Doctorado presentada en la División de Estudios de Posgrado, ENAH, México.
2013, "¡Si el Señor nos presta vida! ¡Si el Señor nos da licencia! Reciprocidad
entre divinidades y humanos al suroeste de la Ciudad de México", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 173-193.
2016 a "Introducción" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores, pp. 27-41.
2016 b "Religiosidad, identificaciones y relaciones de poder en San Bernabé, Ocotepec, D.F." en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e*

identidad. Aportes desde la antropología, México, Artificio Editores, pp. 43-81.

2017 "Identidad, resistencia y reivindicación social a través de la religiosidad popular" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

2018a, "Al Santo Señor de Chalma yo le pido con el alma…Culto familiar, gremial y barrial en Santa María Nativitas-Zacapa y Xaltocan, Xochimilco, CDMX", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

2018b *"¡Al Santo Seño de Chalma yo le pido con el alma!* Culto familiar, gremial y barrial en Santa María Nativitas, Xochimilco, Ciudad de México", en: *Revista Voces.* Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental, México, año 25, num. 49, julio-diciembre 2018.

2018c "Correspondencias: identificaciones sociales e intercambio ritual entre santos patronos, al suroeste de la Ciudad de México", en: *La posibilidad de creer "De otra forma": retos y perspectivas de la confrontación con la fe vivida desde la alteridad cultural*, Senda Libre, Colecc. Cuadernos de Aportes desde el Aula, Cuaderno no. 6, México, 2018. En conformación.

2018d "Religiosidad, territorio e identidad. Comunidades Cristianas de Base y reivindicaciones sociales en el Cerro del Judío, Ciudad de México", en: Serrano, Emiliano y Gómez

Arzapalo (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México, 2018. En prensa.

Peña, Guillermo de la
2004 “El campo religioso y la diversidad nacional”, *Relaciones*, núm. 100; vol. XXV, CIESAS-Occidente, México.

Pérez Tapias, José Antonio
1995, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta.

Polak-Eltz, Angelina
1994 *La Religiosidad Popular en Venezuela. Un Estudio Fenomenológico de la Religiosidad en Venezuela,* Caracas: San Pablo.

Quezada, Noemí
2004, “Introducción”, en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba,* UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp. 9-24, 2004.

Quiroga, Vasco de
2003 “Información en Derecho”, en *La Utopía en América.* Madrid, DASTIN: 69-236.

Rabinovich, Silvana
2002. “Espiritualidad de polvo y cenizas”, en: Shulamit Goldsmit (Coord.),*Memorias del 1° y 2° coloquios internacionales de*

Humanismo en el Pensamiento Judío, Universidad Iberoamericana, México, pp. 48-63.

Ramírez Calzadilla, Jorge
2004, “La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña”, en: QUEZADA, Noemí (editora), *Religiosidad popular México- Cuba,* UNAM-IIA-Plaza y Valdés Editores, México, pp.25-46.

Ramos, J. A.; Peña, M. A.; Rodríguez, F. (eds.)
La religiosidad popular. Riqueza, discernimiento y retos. Univ. Pontificia de Salamanca, Col.: Bibliotheca Salmanticensis, 268.

Rivera, Diego
1989 “Verdadera, actual y única expresión pictórica del pueblo mexicano” en Irene Vázquez Valle (comp.), La cultura popular vista por las élites (Antología de artículos publicados entre 1920 y 1952), UNAM, México, pp. 481-484.

Rojas González, Francisco
1994 *El Diosero*, México, FCE.

Romero, Oscar Arnulfo Mons.
1988 *Tiene que vencer el amor*, recopilación de textos de Mons. Romero de James R. Brockman, s.j. Lima, CEP.

Rostas, Susanna; Droogers, André
1995 “El uso popular de la religión popular en América Latina: una

introducción”, en: *Revista Alteridades*, México, UAM-Iztapalapa, vol. 5, num. 9, pp. 81-91.

Rubinstein, R. L.
1992 *After Auschwitz: History, Theology and Contemporary Judaism*, Baltimore, Johns Hopkins Un. Press.

Sahagún, Fray Bernardino de
1992 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México, Porrúa.
1986 *Coloquios y Doctrina Cristiana*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Sánchez Ambrocio, José Juan
2010 *Iconografía de la Santa Muerte*. México. DEAS/INAH, Transcripciones de conferencias magistrales. Núm. 36, 2007; “La Santa Muerte, una visión del futuro de la religiosidad popular en México”, en: Malbrán Porto, América y Méndez Torres, Enrique (coords.), *Memorias del I Congreso de Folklore y Tradición Oral en Arqueología*, México, ENAH, pp. 234-246.

Sánchez de Aguilar, Pedro
1987 “Informe contra *Idolorum Cultores* del Obispado de Yucatán (1639)”, en: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. México, Instituto Nacional Idigenista/Fondo de Cultura Económica: 15-122.

Sánchez Vázquez, Sergio
2009 "Visitar el santuario. Los Señores otomíes del Valle del Mezquital", en Patricia Fornier, Carlos Mondragón y Walburga Wiesheu (Coords.), *Ritos de paso. Arqueología y Antropología de las Religiones Vol. III*, pp. 287-307, México, ENAH-INAH-CONACULTA.

Sanchis, Pierre
2008 *Cultura brasileira e religiao…pasado e atualidade…* Cuadernos Ceru, Río de Janeiro, serie 2, vol. 19, pp. 71-92.

Saranyana, Josep-Ignasi (dir.), Alejos Grau, Carmen-José (Coord.)
2002 *Teología en América Latina: El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)*, Madrid, Ed. Iberoamericana.

Sarmiento Tepoxtécatl, Florentino
2011 "Trabajo obrero, vida urbana y religión popular del municipio de Cuautlancingo", en *Cuautlancingo en el tiempo*, México,pp, 30-58.
2014 "La religión popular indígena y la cruzada evangelizadora: la dialéctica del poder" en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y Alicia María Juárez Becerril (comps.), *Fenómenos religiosos populares en Latinoamérica. Análisis y aportaciones interdisciplinares*, México, Artificio Editores, pp.91-113 .
2016 "Esperamos un milagro. Dos procesos de conflicto en el estado de Puebla" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad.*

Aportes desde la antropología, México, Artificio Editores, pp. 109-129.
2017 "*La forma correcta…* Reglamentación de las devociones populares en tres decanatos de Puebla" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.

Scannone, Juan Carlos
1978 *Teología de la liberación y praxis popular*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976; Juan Carlos Scannone, "Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos", en: *Stromata*, 34, pp. 27-42.

Semán, Pablo
2006 *Bajo continuo. Exploraciones descentradas de la cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Ed. Gorla.

Serna, Fray Jacinto de la
1987 "Manual de Ministros de Indias (1656)", en: *El alma encantada. Anales del Museo Nacional de México*. México, Instituto Nacional Idigenista/Fondo de Cultura Económica: 263-480.

Serrano Sánchez Jesús Antonio
2013 *Planeación estratégica para la pastoral*, México, Editorial San Pablo.
2014 a (Coord.) *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*, México, Editorial San Pablo.
2014 b "Mayordomías, realidad urbana y nueva evangelización" en:

Gómez Arzapalo, Emiliano, Serrano, y Cruz (Comps.) *Pastoral Urbana y Mayordomías*, México, Editorial San Pablo, pp. 191-196.
2014 c "Reacciones a los retos pastorales de las unidades habitacionales" en: *Vivir la fe en la Ciudad hoy*, México, Editorial San Pablo, t. II, pp. 339-352.
2016 "Vitalidad y Complejidad de la Religiosidad Popular de los jóvenes mexicanos: evidencias empíricas" en: Padrón Herrera y Gómez Arzapalo (Comps.), *Dinámicas religiosas populares: poder, resistencia e identidad. Aportes desde la antropología*, México, Artificio Editores. En prensa.
2017 "Elementos para abordar una conceptualización de la religiosidad popular urbana" en: Gómez Arzapalo (Coord.), *Identidad y pertenencia al abrigo de la devoción: aportes para el estudio de la Religiosidad Popular,* México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental.
2018 "Epistemología de la religiosidad popular urbana", en: Gómez Arzapalo, Ramiro; Serrano, Jesús; y Emiliano, Alejandro (Coords.), *Dimensiones pastorales de la religiosidad popular en la ciudad latinoamericana contemporánea*, San Pablo, México. En prensa.

Shadow, María y Robert
2000 *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma, México*, Universidad Autónoma del estado de México, México.

Suárez, Hugo José
2013 "Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana", en: *Cuicuilco*, México, ENAH, num. 57, mayo-agosto de 2013, pp. 207-227.

Suzan Morales, Adelina
2008, *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.
2009, "Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Veracruz", en: Johanna Broda (coord.), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, pp. 119-128, ENAH-INAH, México.
2013, "El Dueño del Monte: una manifestación de la religiosidad popular", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, pp. 157- 172.
2018, "Un Santuario natural: la morada de Cuahuxihuan", en: Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (Coord.), *Santos, santuarios y peregrinaciones: referentes de sacralidad y engranes estructurales de las dinámicas religiosas populares*, México, Observatorio de la Religiosidad Popular-Universidad Intercontinental. En prensa.

Tecuapetla Enciso, Rosario Ivette
2011 *"Ofrendando maíz". Un acercamiento al agradecimiento en día de muertos,* ponencia presentada el 7 de diciembre de 2011 en la BUAP, en el marco del I Congreso Internacional de Estudios Antropológicos sobre Puebla. Simposio 12: Cosmovisión en torno al maíz, la tierra y el agua en Puebla.

Teresa de Calcuta (Madre, Santa)

2008 *Ven, sé mi luz. Las cartas privadas de la Santa de Calcuta*, Edic. y comentarios Brian Kolodiejchuk, Planeta Testimonio, Barcelona.

Tirado Marro, Pablo

2008 *¿Religiosidad popular cristiana o neopaganismo tardomoderno aparentemente cristiano?*, en: José Luis Alonso Ponga; David Álvarez Cineira; Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (Coordinadores), *La semana santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, pp. 59-69.

Tristan, Platt

s/f *Los guerreros de Cristo*, ASUR y plural editores, Bolivia.

Tuner, Victor

1974 *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, New York, Cornell University Press.

Turner, Victor and Edith

1978 *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropogical perspectives,* Columbia University Press, New York.

Wiesel, Elie

"Preface", en: *Night*, tr. Marion Wiesel, Hill and Wang (a división of Farrar, Straus and Giroux), New York, version electronic Kindle, posición 93 a 115.

Wolf, Eric

1955 “Types of Latin-american Peasantry”, en: *American Anthropologist*, LVII, pp. 452-471.

1957 “Closed-corporate Community in Mesoamerica and Central Java”, en: *Southwestern Journal of Anthropology*, XII (1), pp. 9-15.

1981 “Comunidades corporativas cerradas de campesinos de Mesoamérica y Java Central”, en: Llobera, *Antropología Económica,* Ed. Anagrama, Barcelona, pp. 81-95.

1987 *Europa y la Gente sin Historia*, México, FCE.

2001, *Figurar el poder*, CIESAS, México.


OMNIScriptum